GLADIUS

AÑO 12 - Nº 35
Abril de 1996

Correspondencia a:
FUNDACIÓN GLADIUS
C. C. 376 - Correo Central
(1000) Buenos Aires
República Argentina

]]]

ÍNDICE

LA PALABRA EN LA CRUZ

Mons. Héctor Aguer [

La Palabra de la Cruz

“EL mensaje [la palabra, el logos] de la cruz es una locura para los que se pierden, pero para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios” (1 Cor 1, 18). El Apóstol se refiere a la impotencia y necedad que revelan el poder y la sabiduría de Dios en Cristo crucificado, a quien predi-camos. Pero ¿cuál es exactamente el contenido de este mensaje, de esta pala-bra? En el lenguaje bíblico, palabra no designa un decir hueco, un poco de aire herido, sino cosa, realidad, acontecimiento, presencia operativa del hombre o de Dios.

La palabra de la cruz se refiere a un hecho máximo, que podríamos resumir así: la *Palabra* eterna de Dios, su Hijo, se hizo palabra humana y nos habló a lo largo de su vida, pero desplegó su máxima elocuencia en la cruz. Allí nos narró lo escondido, lo que era hasta entonces inaudito, el secreto de Dios. El amor del Dios trino se revela en el acto de entrega de Jesús, Palabra encarnada, y en su obediencia hasta la muerte.

En el *logos* de la cruz hay una lógica que no consiste en milagros ni en argumentos sofisticados. San Pablo la expresa en fórmulas que equivalentemente dicen: “Nuestro Señor Jesucristo, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, a fin de enriquecernos con su pobreza” (2 Cor 8, 9); “A aquel que no conoció el pe-cado, Dios lo identificó con el pecado en favor nuestro, a fin de que nosotros sea-mos justificados por él” (ib. 5, 21); “El que era de condición divina, no consideró esta igualdad con Dios como algo que debía guardar celosamente: al contrario, se anonadó a sí mismo, tomando la condición de servidor y haciéndose se-mejante a los hombres, y presentándose con aspecto humano, se humilló hasta aceptar por obediencia la muerte y muerte de cruz...” (2 Fil 6 ss.). Por eso Dios lo exaltó y le dio el Nombre que está sobre todo nombre y en el cual –sólo en él: Hech 4, 12– podemos alcanzar la salvación. Efectivamente, lo débil de Dios es más fuerte que todo poder humano; lo necio de Dios es más sabio que toda la sabiduría de la tierra (cf. 1 Cor 1, 25).

La *Palabra de la Cruz* enuncia un acontecimiento paradojal que resuelve todas las contradicciones anteriores (y posteriores): las del Antiguo Testamento y las de los *elementos del cosmos*, es decir, los intentos humanos de hallar un sen-tido

[Obispo auxiliar de Buenos Aires.

plenario de su existir en el mundo, en la búsqueda filosófica o religiosa.

Esa *lógica de la cruz* es la que profesamos en el Credo cuando decimos *descendió del cielo*: se hizo hombre y cubrió aquel abismo o hiato colosal entre las dos dimensiones, divina y humana. Más aún, decimos *descendió a los infiernos*: se aventuró hasta el límite extremísimo, hasta las raíces de la muerte –el pecado y el desierto de la ausencia de Dios– para *ascender* adonde estaba antes y para hacernos ascender con él, diseñando así aquel *admirable intercambio* que la Iglesia canta como revelación luminosa de la Gloria.

Jesús llevó hasta el reino de la muerte, del pecado y del infierno, la libre obediencia filial, la inocencia que disuelve la fuerza de lo antidivino, obra de la libertad extraviada de la creatura (el demonio y el hombre que lo imita). Él es la no-muerte implantada en la muerte, la palabra que grita en el último silencio, el cumplimiento que triunfa en el seno del fracaso.

La lógica de la cruz, el acontecimiento enunciado en ella, muestra hasta dónde llega el amor: *hasta el fin* (Jn 13, 1), y revela una nueva imagen de Dios. Nos dice *Dios es así*, el poder de Dios es así: abnegación recíproca de las tres personas divinas; el Padre que entrega a su Hijo; el Hijo, abandonado por el Padre, que pone la vida en sus manos por obediencia de amor; el Espíritu Santo del Padre y del Hijo y de la comunión de entrambos, libre en la muerte de Jesús (que es su glorificación) para ser derramado como gracia de salvación sobre los hom-bres, para introducirlos en la comunión divina.

La *Palabra de la Cruz* es, entonces, la Palabra (eterna, que se hizo Palabra encarnada) hablando finalmente en la cruz, en el hecho de su crucifixión. La Palabra se abrevia al encarnarse (San Bernardo habla del Verbo abreviado de Dios) y lo hace hasta enmudecer en la muerte. La pura expresión de Dios toma un modo de ser extraño, ya que la carne, de suyo, no habla, y el hablar es en el hombre una de las formas operativas; más aún, antes de su nacimiento la Palabra se sometió a nueve meses de profundo silencio. Y todo acaba en el si-lencio de la muerte. La voz de Dios expresada en la palabra humana del Antiguo Testamento y en la existencia temporal de Jesús con sus anuncios y milagros, concluye en el grito final de la cruz (Mc 15, 37: Dando un gran grito, expiró) y en el silencio de la muerte. Pero antes del inarticulado *clamor con voz potente* (Mt 27, 50) que precede al silencio, están las palabras pronunciadas desde la cruz, *las siete últimas palabras de nuestro Redentor* [1]. Ellas son la formulación extrema del *logos* de la cruz, testamento del Señor e interpretación auténtica de su pasión redentora.

---

1 Esta frase traduce el título de la obra de Franz Joseph Haydn *Die sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuze* que se ejecutó a continuacion de la conferencia pronunciada por Mons. Aguer, aquí reproducida, el 7 de abril de 1995 en la parroquia Nuestra Señora de Luján (Castrense).

CRISTO EN LA CRUZ CON LA VIRGEN Y SAN JUAN, El Greco (hacia 1595-1600)

Las siete palabras

Las palabras pronunciadas por Jesús desde la cruz parecen haber atraído especialmente la atención de la Iglesia primitiva y quizá esta circunstancia explica las oscilaciones que sobre el tema se advierten en el testimonio de los Evangelios. Marcos sólo recoge la palabra proferida en *alta voz* que expresa el abandono de Dios y que precede al *gran grito* y a la muerte. También Mateo se limita a registrar el *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* En cambio Lucas propone tres palabras del Señor: la súplica por el perdón de los verdugos, el anuncio del paraíso al buen ladrón y la remisión del espíritu en manos del Padre. Juan, a su vez, transmite como dichas desde la cruz la doble palabra diri-gida a la Madre y al discípulo amado, y las que manifiestan *Tengo sed* y *Todo se ha cumplido*.

La tradición posterior procuró establecer la cronología de la Pasión armonizando los relatos de los cuatro Evangelios y formuló un tanto artificiosamente *el orden de las siete palabras*. Pero lo que en verdad importa es su significado, y para percibirlo adecuadamente conviene observar la estructura de la lista es-tablecida por la tradición. En el centro de la misma se encuentra el *lógion* sobre el abandono de Dios, que en la enumeración habitual es designado como cuarta palabra. Pero en realidad, a esta palabra central, que cita el comienzo del salmo 21, se refieren todas las demás. Rodeándola inmediatamente, tres palabras joá-nicas, una que precede y dos que siguen al clamor de Jesús: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*, son habitualmente numeradas como tercera, quinta y sexta. Constituyendo una especie de envoltura exterior del núcleo seña-lado, la lista ubica tres palabras de Lucas, dos al principio y una al final, que en el orden tradicional son respectivamente designadas como primera, segunda y séptima. En nuestra breve exposición seguimos el nuevo principio de orden que hemos indicado, aunque para facilitar la identificación de las palabras conservamos a cada una el numeral que le asigna la nómina tradicional.

1. *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (Mt 27, 46; Mc 15, 34; cf. Sal 21 (22), 2). Profundo misterio el de esta *cuarta* palabra en la que se expresan la pasión y la cruz como juicio de Dios realizado en su Hijo; en él, que se ha puesto en el lugar de los pecadores, se concentra todo el pecado del mundo, que por amor quiso cargar sobre sí. Los *abandonos* de los justos del Antiguo Testamento y las noches místicas de todos los santos sólo pueden ser pálido reflejo de esta situación única. El Verbo, que se vació dentro de su propio poder, experimenta, explora, lo que implica el pecado como ausencia de Dios y al sufrir la turbación escatológica muestra hasta qué extremo llega el descenso de Dios y su solidaridad con nosotros: *descendió del cielo... descendió a los infiernos*.

2. *Mujer, aquí tienes a tu hijo... Aquí tienes a tu madre* (Jn 19, 26). Puede decirse que esta *tercera* palabra, que ha recibido numerosas interpretaciones, es palabra penúltima, ya que Jesús, antes de ser abandonado por el Pa-dre, y para disponerse a ese abandono, se desprende de su madre, *abandonándola*. San Bernardo hace notar que María recibe un mero hombre en lugar del Dios

verdadero. El sí de la madre recibe entonces su pleno cumplimiento a través del sufrimiento del Hijo, que establece con ella una comunidad de cruz. Ella hace la voluntad del Hijo como éste hace la del Padre. El apelativo *Mujer* parece indicar que su maternidad se hace ahora universal. El discípulo amado es intro-ducido en el misterio virginal y nupcial de la Nueva Alianza, y con María consti-tuye la nueva comunidad, el germen inicial de la Iglesia.

Como la anterior, las otras dos palabras joánicas que siguen al *lógion* del abandono están estrechamente vinculadas a él.

3. *Tengo sed*. La sed física es obvia en esas circunstancias, pero Jn 19, 28 afirma que Jesús pronunció esta frase *para que la Escritura se cumpliera hasta el final* (cf. Sal 68 (69), 22) y con plena conciencia de que el final había llegado. Esta *quinta* palabra conduce inmediatamente a la que sigue, en la que se expresa el cumplimiento. Hambre y sed son, en el Evangelio de Juan, imagen del anhelo de Jesús de cumplir la voluntad del Padre: "Mi comida es hacer la vo-luntad de aquel que me envió y llevar a cabo su obra" (Jn 4, 34); "Acaso no beberé el cáliz que me ha dado el Padre?" (Jn 18, 11). Pero la experiencia de la sed constituye también otra forma de expresión del *abandono*: la fuente capaz de dar el agua viva aparece agotada, sedienta, hecha desierto. Más allá de las palabras, el costado herido será la última imagen de la cruz, revelación de la fuente escatológica, abierta para que manen la sangre y el agua, signos de la gra-cia eucarística del Espíritu.

4. *Todo se ha cumplido* (Jn 19, 30). No sólo la existencia terrena de Jesús y su misión llegan a su término y acabamiento, sino que por él se cumple el designio de Dios manifestado en la Escritura. *Tetélestai* significa que el *télos* (el fin, la meta) ha llegado de verdad. El *télos* es el extremo del amor de Dios en Cristo: *los amó hasta el fin*, comenta Juan en el exordio del Libro de la Pasión (13, 1). Ese extremo donde se implanta el *ágape* se abre ahora como horizonte para los redimidos. El cuarto Evangelio, que presenta a Jesús en su pasión reves-tido de la majestad mesiánica y que identifica la cruz y la gloria, ofrece un com-plemento que es a la vez contrapunto al desolado final de Mateo y Marcos.

Consideremos ahora las dos palabras iniciales de la lista clásica y la séptima, que la cierra, las tres de Lucas. También ellas miran, en definitiva, al *lógion* del abandono, al punto extremo en el que se verifica el admirable intercambio.

5. *Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen* (Lc 23, 34). Esta *primera* palabra, ¿se refiere a los ejecutores *paganos* de la crucifixión? Es evi-dente que los soldados no sabían lo que hacían. Pero la disculpa, o mejor, el perdón va más allá, alcanza al pueblo *judío* representado por sus jefes, los ver-daderos culpables. Lucas no deja de señalar en su Evangelio y en los Hechos de los Apóstoles la ceguera voluntaria, la duplicidad y el odio de la mayoría de los dirigentes de Israel; sin embargo se advierte también que los prejuicios extraviaban su celo y que no comprendían la enormidad del crimen. Así son juzgados los judíos en la primera predicación cristiana: lo hicieron por ignorancia (Hech 3, 17; 13, 27); ellos, como los otros dominadores de este mundo, no conocieron la

sabiduría de Dios, *porque si la hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria* (1 Cor 2, 8). Pero la súplica de perdón es más amplia y uni-versal: abarca a todos los *pecadores*. El pecado es extravío, locura, y los pecado-res ignorantes y de algún modo irresponsables; Jesús asume la responsabilidad por todos ellos y los confía a la misericordia del Padre. Sus palabras no son las de un hombre piadoso que muere perdonando, sino la oración del Redentor del mundo en trance de cumplir su ministerio de salvación en favor de todos: pa-ganos, judíos y *cristianos*.

6. *Hoy estarás conmigo en el Paraíso* (Lc 23, 43). También en esta *segunda* palabra se revela que el juicio de la cruz es fuente de gracia. La palabra del Señor abre el paraíso al pecador. Más que averiguar qué significa en este contexto *paraíso*, conviene subrayar el *conmigo*; Jesús concede lo que el ladrón implora: "Acuérdate de mí cuando llegues a tu Reino". En el momento de la muerte encontrará a Cristo, cruzará el abismo con él. A propósito dice San Ambrosio: "La vida es estar con Cristo; donde está Cristo está la vida, está el Reino."

En este diálogo entre Jesús y el malhechor se verifica nuevamente la lógica de la cruz: el cielo, que parece reservado a los justos queda abierto a los culpables porque el Justo ha ocupado el lugar de ellos y los ha justificado. Para ellos queda abierto lo inconmensurable de Dios.

7. *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu* (Lc 23, 46). Lucas pone en boca de Jesús esta expresión del Salmo 30 (31), 6, que indicaba la voluntad de confiar la vida a Dios, en cuyas manos está nuestra suerte. Pronunciada ante la muerte por la Palabra encarnada de Dios adquiere una profundidad inusitada. Jesús le entrega su espíritu al Padre, como quien confía un depósito a aquel de quien se fía. Un autor medieval, Ruperto de Deutz, comenta así: "Entonces el nuevo Adán se durmió, y al dormirse dijo: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu. Hablando así, estaba seguro de recobrar su depósito, enriquecido por el fruto centuplicado de su obediencia y encomendando su espíritu, adquirió para los regenerados el Espíritu Santo."

Así como en la encarnación el Padre dispuso del Espíritu cuando lo envió para cubrir a María, ahora el Hijo al morir, dispone del Espíritu y lo devuelve al Padre. El fruto de la obra encomendada por el Padre es que el Espíritu queda libre y puede ser infundido a la Iglesia. Según esta interpretación la perspectiva de Lucas se acerca a la de Juan, quien al relatar la muerte de Jesús utiliza un tér-mino preñado de sentido: *parédoken*, entregó su espíritu, *transmitió* el Espíritu. Es éste otro punto culminante en el relato joánico de la Pasión, que muestra la identidad del crucificado y el resucitado y el alborear, en la muerte, de la gloria pascual.

SANTA MARÍA MAGDALENA: LA GRATUIDAD DEL PERDÓN

Alonso de Escobar

LA interpretación romántica del perdón de la Magdalena, deshecha ya por Castellani [1], requiere una precisión ulterior.

"Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho." Es clarísimo que el "haber amado" *no* ha sido la condición previa ni la causa de haber sido perdonada, sino al revés: lo muestra palmariamente el contexto. Significa, en realidad: "Mucho le ha sido perdonado, ya que –como ves– mucho ama." Más amó *porque* más le fue perdonado. Nada que ver tiene la condición de su pecado en el hecho de su perdón. No había, en su pecado, el motivo dirimente o atenuante del "haber amado". ¿Qué amor puede haber en el pecado? Si el pecado es precisamente lo contrario: falta de amor, ¿qué amor hay en el pecado de la Magdalena cortesana? ¿El amor pervertido por el cual amó, el amor de la "Traviata", que dice Castellani? ¿Por el "mal amor" habrá sido perdonada? ¿O se trata de otro amor que no trae el texto, independiente de su vida pecadora? Tampoco: el pasaje pierde todo sentido didáctico. El amor y el pecado están, de todos modos, unidos en el episodio, pero al revés de como lo interpreta la sensiblería.

La Magdalena no tenía, antes del perdón, amor alguno que justificara el perdón; no había verdadero amor en la Magdalena-pecadora. *Fue* amada, fue perdonada. Y porque fue perdonada de su pecado –de su *falta* de amor– *por eso amó mucho*.

Se nos podrá objetar que estamos reacomodando el texto, haciéndole decir lo que no dice; peor aún, lo contrario de lo que explícitamente dice. Porque dice: "Mucho le ha sido perdonado *porque mucho ha amado*." Y nosotros interpretamos, al revés: "Mucho ha amado *porque mucho le ha sido perdonado*." ¿Entonces? El que tenga oídos, entienda.

La parábola-ejemplo que sirve de contexto a la enseñanza de Cristo habla de alguien que, por habérsele perdonado una deuda mayor, amó más que otro a quien le fue perdonada una deuda menor. "Simón, tengo una cosa que decir-te... Un prestamista tenía dos deudores: el uno le debía quinientos denarios, el otro

---

1 Castellani, Leonardo, *Las Parábolas de Cristo*, "De los deudores", Jauja, Mendoza, 1994, pág. 123.

cincuenta. No teniendo ellos con qué pagar, se lo condonó a ambos. ¿Quién le amará más?... Supongo que aquél a quien condonó más... Bien has respon-dido" (Lc 7, 36-50). Maravillosa síntesis explicativa. Clarísimo el sentido: más ama el primero porque más perdonado ha sido. ¿Y contradecirá la expresión de Cristo, aplicada a la Magdalena, la clarísima enseñanza de la parábola? ¿Hay aquí, acaso, una inversión en el proceso lógico, como, según Castellani, afirman algunos? No, no hay ninguna incoherencia gramatical ni lógica. No es ilógico el Logos. Enseña la Lógica que hay dos tipos de explicación causal: *"a priori"* y *"a posteriori"*. En la segunda –y de ésta se trata– conocemos la causa *por el efecto*; por eso en la expresión lingüística atribuimos el nexo de causalidad "por-que" *al efecto*, cuando en la realidad pertenece a la causa. De este modo el *por-que* de "porque amó mucho" no expresa la causa *real* del "ser perdonada" (en la realidad es el efecto); expresa solamente la causa *por la que sabemos* que ha sido perdonada. Del mismo modo que sabemos que alguien nos ama "porque" nos regala algo. Y –obviamente– no nos ama porque nos regala, sino que, a la inversa, nos regala porque nos ama. Y decimos, sin embargo: "porque –o puesto que– nos regala, nos ama". Decimos: "¿Ves? Nos ama, porque –ya que, puesto que– nos regala." Lo mismo dice Cristo al fariseo, quien lo acusa de tratar con una pecadora: –¿Es pecadora? No lo es más: ha sido perdonada. –¿Cómo lo sa-bes? –¿No ves cómo me ama? Tú, en cambio... no me amas; así pues: no has sido perdonado. Deja ya de acusarla como pecadora: ha sido perdonada, por-que, como ves, me ama [2].

Reubicada en su contexto y correctamente entendida, la escena es un testimonio inequívoco de la Divinidad de Cristo. Es Él mismo, el Maestro, el amado por ella. A Él se debe, pues, el perdón de su pecado. ¿Quien otro que un Dios podría interpretar de ese modo, en el amor que se le tributa, el perdón de los pecados? Contra Dios es, en efecto, el pecado –bien lo sabe el fariseo– y Dios sólo –por lo tanto– puede perdonarlo.

Y entonces, nuevamente: si el pecado es contra Dios, ¿qué amor puede haber en el primero que justifique su perdón por Dios? Si la Magdalena hubiera "amado mucho" en su condición de pecadora, ¿hubiera sido, en todo caso, amor a Dios? ¿Amor a ese Dios que se compara, en el ejemplo, con el *acreedor* que perdona? No hubiera tenido, en ese caso, nada que perdonar, y la parábola quedaría perfectamente inútil. No. Si la Magdalena amó algo *antes* del perdón fue desordenado de las criaturas y –por eso– *de sí misma*. Es decir, lo contrario del amor por el que podría haber sido perdonada. No amor de Dios, sino *odio*: *"aversio a Deo, convertio ad creaturam"*.

---

2 El texto, literalmente, dice: "¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua a los pies; mas ella ha regado mis pies con sus lágrimas y los ha enjugado con sus cabellos. No me diste el ósculo; pero ella, desde que entré, no ha cesado de besarme los pies. No ungiste mi cabeza... y ésta... *Por lo cual te digo* que le son perdonados sus muchos pecados, *porque* amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama...". Las partes subrayadas señalan perfectamente el tipo de causalidad atribuida: la causa ("porque amó mucho") aparece como causa *del conocimiento*, o motivo por el cual *se dice* (que "le son perdonados sus muchos pecados").

Flaco favor se haría a la honra de esta Santa en la referida interpretación. Porque si ella es grande, lo es solamente por la grandeza de la Misericordia divina. Por la gratuidad del Amor de Quien *la amó primero*, cuando nada en ella podía motivar ese amor. Y es eso, precisamente, la Infinita Benevolencia hacia ella, pecadora, lo que vívidamente destaca el texto en la descripción de su actitud. ¿Hay, en efecto, algo, lo más *mínimo* de auto-justificación, de reclamo, en la Magdalena? ¿Esboza, acaso, alguna disculpa?[3] Sepamos verla, tirada a los pies del Maestro, silenciosa ante la acusación del fariseo. No se defiende ni alega nada: reconoce su culpa. Mucho más merece, en punto a humillación, que la condena del hombre. Mucho más que la transgresión de la moral humana –junto con ella–, ella es culpable de desamor, de odio a Dios. Nada de lo que pueda haber hecho antes merece el perdón. El perdón es *gra-tuito*. Y es precisamente por el Perdón, por el Amor infinito de Dios, por el que ha conocido la profundidad infinita del Pecado. Pero "nada de eso existe ya".

SANTA MAGDALENA, El Greco (hacia 1582-1585)

Santa María de Magdala es, así, una santa modelo para nosotros. Modelo de otro tipo que la Santísima María de Nazareth. Ambas, modelo de la gratuidad del Amor de Dios para nosotros. María la Pecadora y María la Inmaculada. No hubo en nuestra Madre, tampoco, mérito alguno "previniente": fue hecha, des-de su misma concepción, Inmaculada. Naturaleza femenina sin pecado por gra-ciosa condescendencia divina. Modelo milagroso de la nueva creación, hecha en previsión de la Maternidad divina. No hubo pecado en María de Nazareth, y sí lo hubo en María de Magdala. Pero ambas mujeres son maravilloso espejo del Amor misericordioso y gratuito de Dios: la engendrada Purísima, la regene-rada por la Gracia del Perdón.

3 Castellani ilustra humorísticamente la actitud, por contraste con la del intérprete "romántico" del perdón de la Magdalena, que canta: "Si el ruego de un pecador / halla gracia en tus estrados / ¡Misericordia Señor! / Perdóname mis pecados / que son pecados de amor...". Y a esto, lapidariamente Castellani: "Dios le perdonará, no porque sean pecados de amor, sino porque se arrepiente de ellos, si acaso ¡para lo cual mal camino es comenzar a excusarlos o alindarlos!"

LIBROS RECIBIDOS

AA. VV., *Homenaje a Monseñor Álvaro del Portillo*, Eunsa, Pamplona, 1995, 128 págs.

AA.VV., *Valor de la vida, cultura de la muerte*, Santa Fe de la Vera Cruz, 1995, 207 págs.

ANDRE FEUILLET, *Histoire du salut de l'humanité*, Téqui, París, 1995, 96 págs.

CALIXTO CAMILLONI, *Filósofos del ser triádico. San Agustín, Rosmini, Sciacca*, Córdoba, 1995, 231 págs.

CARD. ANTONIO QUARRACINO, *Palabra y testimonio*, AICA, Buenos Aires, 1995, 335 págs.

EUSEBIO FERRER, *... Y vendrá un Papa eslavo*, Edic. Internacionales Universitarias, Barcelona, 1995, 285 págs.

J. M. NICOLÁS, *Croire en la Providence?*, Tequi, París, 1995, 128 págs.

JEAN-MARIE VERNIER, *Théologie et Métaphysique de la Création*, Téqui, París, 1995, 348 págs.

JUAN BAUTISTA MAGALDI, *La Argentina y el Papa*, Edic. del Peregrino, Buenos Aires, 1996, 181 págs.

JUAN LUIS BASTERO DE ELEIZALDE, *María Madre del Redentor*, Eunsa, Pamplona, 1995, 333 págs.

JULIO VARGAS PRADA, *Parte de guerra*, San Marcos, Lima (Perú), 1995, 208 págs.

LUIS MARÍA SANDOVAL, *La Catequesis política*, Speiro, Madrid, 1994, 281 págs.

M. JESÚS SOTO BRUNA, *La recomposición del espejo*, Eunsa, Pmaplona, 1995, 309 págs.

MARÍA ESTHER PEREA DE MARTÍNEZ, *El poder oculto. Sociedad y medios de comunicación*, Gladius, Mendoza, 1995, 238 págs.

PABLO GARCÍA RUIZ, *El laberinto social*, Eunsa, Pamplona, 1995, 205 págs.

SALVADOR BORREGO, *Economía destructora*, Tipografías, México, 1995, 106 págs.

SALVADOR BORREGO, *Inflación empobrecedora, deflación empobrecedora*, Tipografías, México, 1992, 120 págs.

TOMMASO BUGOSSI, *Interioritá ed ermeneutica*, Japadre, Tívoli, 1994, 114 págs.

TOMMASO BUGOSSI, *Intériorité et herméneutique*, Biére, Francia, 1995, 90 págs.

CONFERENCIA SOBRE SAN JOSÉ

Mons. Carlos Gay [

A manera de Prólogo

En esta época en que la insensatez está tomando caracteres epidémicos, Mons. Gay en esta Conferencia nos ayuda a rechazar una de las necedades más en boga en nuestra sociedad competitiva, manera elegante de decir "sociedad envidiosa". Esa necedad enseña que no ser primero, sino tan sólo segundo, es ya ser un fracasado, un perdedor, y por lo tanto, todo humano que se respete y no quiera hacerse digno de ser descalificado y abominado por tan esclarecida sociedad, debe entrar con entusiasmo deportivo en esta carrera universal por el primer puesto. Si uno no se pliega a ello, asume el riesgo de ser marcado como oscurantista medieval, uno de esos seres tenebrosos y providencialistas que creen que en la sociedad, como en el cuerpo humano, Dios ha destinado a cada persona, como a cada órgano, a un puesto y función, las que complementándo-se, armonizándose y confabulándose en un todo, dan como resultado algo su-perior a cada una de ellas mismas por separado; seres que creyendo que lo más inteligente que podían hacer era tratar de ser bien, lo que habían sido llamados a ser, lo intentan humilde y honestamente, con la digna nobleza de seres libres, con esa noble dignidad llena de amor, de quienes se saben respetados por Dios hasta el punto de haber sido llamados por Él, en distintos grados y medidas, a reflejarlo y a participar incluso de su creatividad, conformes y dichosos por el mi-lagro de existir, por haber sido sacados de la nada por un ser como Él, por haber sido amados eternamente y por haber sido destinados por ese amor a ocupar un lugar en la gran catedral de la vida. Felices como San José, y a su ejemplo, por ser segundos, terceros o últimos, siempre que tal sea el puesto que la Sabidu-ría y la Ternura divina hayan querido para nosotros.

A todos aquellos que obtengan algún bien espiritual de la lectura de estas páginas sobre San José, que me he tomado el penosísimo trabajo de traducir, y Dios sabe cuán penoso ha sido, les pido una oración por mí y por todos los que han sido confiados a mi ministerio sacerdotal, y yo pido para ustedes lo que para

---

[Monseñor Carlos Gay (desafortunado apellido para nombrar en nuestra lamentable épo-ca) nació en París en 1815. Incrédulo, fue convertido a la fe católica por Lacordaire. Sacerdote en 1845, fue en 1857 vicario general y luego obispo auxiliar del cardenal Pie, obispo de Poitiers, a quien San Pío X llamaba "mi maestro". En 1892 rindió su alma al Creador. Fue, según los espe-cialistas, el autor espiritual francés más clásico del siglo XIX y un notable director de conciencias. Descolló como teólogo por la penetración y la fineza que testimonian sus escritos, que abordan casi todos los temas bajo su aspecto doctrinal más elevado. Sus obras inauguraron una era nueva para los estudios de la espiritualidad católica en Francia [Nota del prologuista].

mí pido: que en esta lastimosa época, llamativamente insensata aun dentro de la pasmosa historia de la insensatez humana (Ps 13 y 52 Vulg.), el Señor nos preserve de ser arrastrados por ella y nos inunde de esa sapiencia, de esa sensa-tez y altísima cordura que, en grado supremo, fue el oculto, el callado patrimonio de San José.

P. Néstor Sato
Buenos Aires
19 de marzo de 1995

SAN JOSÉ [1]

Caracteres Principales de la Fisonomía Moral de San José

Subió también José de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Betlehem, porque él era de la casa y linaje de David, para hacerse inscribir con María su esposa, que estaba encinta (Lc 2, 4-5)

ES ciertamente problemático el llegar a determinar quién es más elocuente, el día o la noche. La elocuencia de la naturaleza consiste en obrar divinamente sobre el alma, hablándole de Dios.

El día es magnífico; pero ¡la noche es tan solemne! El día hace que todo se despliegue, pero la noche hace que todo se recoja. El día nos despierta, pero la noche nos reposa. El día nos llama a la vida presente, pero la noche nos hace soñar con la vida eterna. El día es aquello que se posee, pero la noche es aquello que se espera. ¿Qué más se puede decir? El día ilumina para nosotros la tierra; la noche nos descubre los cielos. Si el sol no se pusiera jamás, ¿quién entonces podría sospechar la existencia, el brillo, el orden maravilloso de esos millones de otros soles que el esplendor del nuestro vela a nuestros débiles ojos, y que esparcidos en la inmensidad como un polvo luminoso, están allí apostados co-mo un ejército, y allí evolucionan con la precisión de un cuerpo de baile?

Se ha dicho, y es verdad, que el día es el símbolo de la razón natural que nos da, aquí abajo, el conocimiento de verdades ciertas, bellas, valiosas, pero relativamente inferiores, que no pueden iluminar sino nuestros caminos y nuestra vida terrestres.

La noche es imagen de la fe, que arrojando, es cierto, sombras sobre este mundo, y disminuyendo quizá la actividad que nosotros desplegaríamos en él, si en él viéramos otra cosa que un lugar de preparación, de prueba y de tránsito, nos abre, en revancha, los horizontes infinitos de ese mundo sobrenatural al que estamos destinados, y las inconmensurables profundidades del amor que, habiéndonos creado gratuitamente, nos asigna, más gratuitamente aún, un fin tan sublime.

---

1 Texto tomado del libro *Conferencias a las madres cristianas*, tomo II, Paris, 1878, 3ª ed.

Estos pensamientos vienen a mi espíritu a propósito de San José, cuya dulce fiesta nos reúne hoy.

Uno no puede reflexionar sobre este incomparable santo, sin quedar impresionado por las espesas sombras que lo envuelven.

Nosotros tenemos el recuerdo de numerosos hombres que el mundo llama grandes, y que lo son por diversos títulos. Su historia está escrita con la más grande precisión; se conocen por sus actos, se han recogido cuidadosamente sus palabras; el lugar y la fecha de su nacimiento no son discutidos, se sabe perfectamente el año y las circunstancias de su muerte...; en una palabra, ellos están, para nosotros, desde el punto de vista de la historia, a pleno día. De San José, por el contrario, la historia no dice casi nada: diez o doce líneas en el Evangelio, donde no se cita ni una sola palabra suya, y eso es todo. Como se ve, pues, este hombre está en la noche; su vida es para el mundo, una verdadera noche: oscura, como la noche lo es siempre, pero como lo es toda noche también, ella es profunda, majestuosa y religiosamente conmovedora, a tal punto que se ter-mina por hallar a esta existencia tan escondida, más bella sin comparación, más grande, más atractiva que aquellas que están, para nosotros, más completamente esclarecidas.

Cuando se ha estudiado un poco, ya sea en sí mismos, o en sus obras, a esos célebres personajes de los cuales hemos hablado, ya se ha visto todo. Aquello que se ve es, si se quiere, interesante, puede tener cierto encanto y no carecer además, de utilidad; pero es siempre el mismo espectáculo, muy limitado en to-dos los sentidos; todo está a la luz de la superficie y no se gana nada en ahondar.

No sucede así con San José. Cuando se comienza a considerarle, no se tiene de entrada ante los ojos, sino una especie de aparición grave, dulce, tranquila, más sobrecogedora que atrayente, pero muy vaga, desprovista de relieve y sin el menor brillo. Mas si a pesar de todo se persevera en su contemplación, uno cae en la cuenta de que cuanto más mira, más descubre, y que lo que descubre es cada vez más bello.

El color apenas iluminado de la superficie, oculta un fondo completamente resplandeciente, y es tal la profunidad de ese fondo, que esa profundidad parece crecer a medida que se la sondea; en suma, el alma se siente en presencia de un abismo. Entonces ella es insensiblemente sobreelevada por encima del mun-do ordinario, de sus preocupaciones y de sus pensamientos; ella respira un aire más puro y como perfumado; se diría que le llega una brisa de la patria eterna. Simplificada y pacificada en sí misma, ella está rodeada de una influencia celeste, y siente la impresión de una suerte de vecindad de Dios.

José es, en efecto, un hombre aparte y sin igual. Los Santos, que se parecen tan poco, difieren mucho menos los unos de los otros, de lo que ellos difieren de San José. Él constituye un mundo propio, absolutamente único, en ese in-menso sistema de mundos que es la sociedad de los elegidos. El océano, cuyas riberas no se ven, el firmamento sobre todo, que no las tiene, tales son las figuras que se

presentan, o más bien, que se imponen al espíritu como por sí mismas cuando tratamos de formular lo que nosotros concebimos de la fisonomía moral de San José y del carácter de su vida.

Uno no caería en ninguna inconveniencia y no se haría culpable de la menor exageración diciendo que él es como una imagen creada de la naturaleza divina. Y acaso, ¿hubiera bastado algo menos para que él combinara adecuadamente con esas otras dos imágenes de Dios que son María y Jesús? ¿María que lo llama su esposo, y Jesús que lo llama su padre? Jesús, María, José, ¡qué sociedad!, ¡qué trinidad!, ¡qué familia! Porque es una verdadera familia, y el modelo de to-da familia cristiana.

Entre tantos rasgos que sería provechoso y fascinante para nosotros, estudiar en esta figura única que es San José, subrayamos este rasgo que es total y casi dominante en él, y que en razón de las enseñanzas prácticas que de él pueden sacar nuestras almas, nos aplicaremos a meditar con un poco más de detención: San José es un ser de segundo plano, secundario, borroso, opaco, eclipsado... *y que se complace en serlo*; de ahí proviene que este eclipsamiento, que es obra perfectamente querida de Dios, antes de serla de su servidor, supone y produce en este santo tesoros de humildad, de abnegación y sacrificio, lo que es decir, tesoros de adhesión, dedicación, amor y santidad.

Por su nacimiento, José era de estirpe real. Aún suponiendo a esta estirpe decaída y venida a menos, sería muy posible que los descendientes de antepasados tan ilustres, hubiesen conservado en su patria si no autoridad, al menos influencia, algún prestigio, algún renombre o fortuna. Mas no fue tal la suerte de José. Este príncipe, descendiente del más célebre y popular, del más santo quizá, de los reyes de Judá, este príncipe, hijo de David, está completamente olvidado y perdido en la masa del pueblo, y el desposar a una hija de esa misma casa real, no servirá en absoluto para sacarlo de su oscuridad.

No es en la capital del reino donde él tiene su domicilio. Ni siquiera lo tiene en Belén, menos notable que Jerusalén, pero que posee, sin embargo, su propia cuota de importancia y celebridad, y que es la cuna de su familia. Él habita en una provincia remota, y en esa provincia, en una pobre ciudad, no solamente pequeña, sino también desprestigiada: Nazareth, de la cual se decía a manera de proverbio: ¿Acaso puede salir algo bueno de Nazareth? (Jn 1, 46).

¿Y qué era él en esa humilde ciudad? Un humilde y pobre carpintero; muy patentemente honesto como para no gozar allí de una cierta consideración entre la buena gente de los alrededores; muy inofensivo, dulce y servicial para no contar allí con algunos amigos; pero también, demasiado fiel servidor de Dios, demasiado alejado del espíritu del mundo, demasiado piadoso, demasiado santo en fin, para no ser allí censurado, burlado, odiado y perseguido por los malva-dos, que son iguales en todas partes y en ninguna faltan (2 Tim 3, 12).

José trabajaba mucho y ganaba poco. Es absolutamente imposible representárnoslo como un hábil negociante, haciéndose valer y encareciendo el precio de

sus trabajos; menos aún pensar en él como un acreedor riguroso apremiando a sus deudores, amenazándoles, persiguiéndoles cuando, insolventes o no, de-jaban de cumplir sus compromisos con él. ¡Cuántas veces debió haber sido víc-tima de los miramientos de su conciencia delicada, de su confianza y de su com-pasiva benignidad! ¡Cuántas exorbitantes e injustas rapiñas en los pagos habrá debido sufrir sin quejarse, y cuántas veces habrá desistido enteramente de sus reclamos! Por lo demás, cuando ganaba algo, no era para atesorarlo. Nadie fue menos ambicioso que él de hacer fortuna.

Demasiado prudente como para no ser económico, sobre todo desde que tu-vo el deber de proveer lo necesario para Jesús y María, era sin embargo dema-siado pobre de espíritu, demasiado generoso, demasiado misericordioso como para no dar a los otros pobres, aquello que por casualidad se encontrara en su casa de superfluo.

En resumen: José no era nada en Nazareth, en esa Nazareth que tan poca cosa era. No tenía allí puesto alguno; y fuera de que su vida ejemplar incitara constantemente a todo el vecindario a la virtud, él no ejercía allí ninguna otra acción significativa.

En manera alguna pasaba por muy leído y menos aún por sabio, y muy pro-bablemente, *según el modo humano de evaluar*, él no era ni lo uno ni lo otro. Todo lo más, ya que era juicioso, discreto y bueno, se iba a veces a confiarle pe-nas o a pedirle consejos. En suma, era en toda la fuerza del término, un oscuro plebeyo (*sic*, en francés), y como ya hemos dicho, un hombre eclipsado. Pero, *¡cómo le complacía este eclipsamiento!, ¡qué reposo hallaba en ello su alma!*, al menos, cuando en ello pensaba, porque, y eso era lo habitual, él ni siquiera pensaba en ello.

No obstante pertenecer a la estirpe de David, eso no era todavía, mirándolo bien, más que una gloria secundaria y mediocre, y el sacrificio de las consecuen-cias terrestres de ese noble parentesco, debía costar muy poco a un alma pura, elevada y magnánima como era la de San José. Dios mismo le había investido de una gloria más alta.

Ya en varias oportunidades he tenido la gracia de decirlo: existe una creatura perfecta y bendita entre todas las creaturas. Todo lo que Dios sabe, todo lo que Él puede, todo aquello que Él ama, parece haberlo puesto en ella. Excepto el dar a un ser creador la plenitud de la divinidad, como lo ha hecho con la hu-manidad del Salvador, Dios no sabría formar nada más bello, más grande ni mejor. Esta creatura es su obra maestra, y una obra maestra en la que le ha complacido reunir todas las maravillas esparcidas en el resto de su creación. Los ángeles la saludan como a su reina, y en tanto espera Ella verlos a todos un día, prosternados a sus pies en el cielo, tiene ya mil a su izquierda y diez mil a su dere-cha. Ella es el tabernáculo de Dios, viviente entre los hombres (Ap 21, 3), el san-tuario inmaculado donde la santa Trinidad reside, el propiciatorio del mundo, el lugar de la eterna Alianza, el océano límpido y tranquilo del que fluirá ese río que debe llevar la alegría a toda la ciudad de Dios (Ps 45, 5). Ella es el horizonte luminoso

en el que el cielo y la tierra se unen, se abrazan y se penetran; la aurora desde donde el sol naciente que no ha tenido comienzo, se lanzará como un gi-gante a realizar su curso e inundar el universo con sus divinas claridades (Ps 18, 6).

Esta creatura única es María, la hija de las complacencias del Padre, el paraíso del Espíritu Santo, la Madre Virgen del Verbo hecho carne.

Ahora bien, por voluntad de Dios, José es el esposo de María, y eso es mucho más que ser un arcángel. San Miguel, que es el ángel guardián de la Iglesia, custodia algo menos precioso que lo que ha sido confiado a San José.

Si, como muchos creen, San Gabriel es el ángel guardián de María, es decir, el primero de aquellos que la escoltan y protegen, él no es, sin embargo, esposo suyo.

José custodia a María, la protege y la asiste de mil maneras; pero es a título de "esposo" que lo hace, esposo totalmente virginal, virgen como ella, y el más puro que jamás hubo, pero verdadero esposo al fin, con derecho, en consecuencia, al amor especialísimo y eminente de su esposa, viviendo con ella en una inti-midad que ningún otro, salvo él, puede pretender, y recibiendo de ella, en lo to-cante a confianza, a sumisión, a respeto, a adhesión, a dedicación y a santa ter-nura, no la medida estricta que marca la obligación, medida que en nada ni por nada fue nunca la medida de esta santa virgen, sino la medida plena y más que plena, en retribución de todo lo que ella le debía. Esto constituía para José, una felicidad celestial y al mismo tiempo una gloria deslumbrante.

Sin embargo, observemos cuidadosamente: aún estando revestido de esta dignidad más que angélica, o más bien a causa misma de esta dignidad, José es, y continúa siendo, un ser eclipsado; y el primer efecto de su unión matrimo-nial con una luz tan brillante, es acentuar más fuertemente esas sombras de las cuales su vocación aquí abajo es no salir jamás.

Sencillo, dócil, olvidado de sí mismo, sin pretensiones y sin ambiciones, José no elude, sin embargo, su deber de gobernar a su esposa, aunque más no sea para satisfacer la necesidad, santamente apasionada, que ella tiene de obedecer, y también para honrar, ejerciéndolo, el mandato que él tiene de Dios. A pe-sar de eso, ¿quién no comprende que José no podía desempeñar, ni una sola vez siquiera, aquél que por no encontrar otro nombre, yo llamaría su rol oficial frente a María, sin experimentar en el fondo de su alma el sentimiento, más vivo todavía que de costumbre, de su inferioridad personal, teniendo luego que pa-sar, valientemente, por encima de la impresión que de ese sentimiento recibía, y triunfar del movimiento interior que le impulsaba a abstenerse de mandar, mostrándose con ello doblemente humilde, ya por reconocer tan sinceramente que ante Dios y por todos los conceptos esta virgen era su superior, ya por tratar con ella como su señor y su cabeza?

Creed, pues, que en su interior y siempre, él vivió abajado y opacado ante su real esposa, rindiendo así de todo corazón, homenaje a la verdad y cumplien-do con la justicia.

En el fondo y en definitiva, ¿qué era él como esposo de María, sino el velo discreto, abnegado, desinteresado, de ese Esposo invisible y divino de quien Ella debía concebir? Recordemos lo que había dicho el Arcángel: No temas, oh llena de gracia, que me preguntas cómo puede cumplirse el misterio que he venido a anunciarte: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te envol-verá con su sombra" (Lc 1, 35). Ahora bien, José existía para encubrir esta veni-da del Espíritu Santo y su operación maravillosa. José escamoteaba el misterio a los ojos de los propios profanos, como las murallas de un templo substraen al Santo de los Santos, que ocupa su centro, y reservan para Dios y sus ángeles el espectáculo de lo que allí pasa.

Dios encomendaba a la existencia de José, también otro sentido: gracias a él, todo quedaba en regla en la Sagrada Familia, según el orden vigente en la vida humana y social. Él salvaba el honor, inexpresablemente sagrado, inviolable y necesario, tanto de la Madre como del Hijo; él era su testigo, él era su garante. En suma, él era lo que ya había sido dicho: una muralla, un velo, una envoltura y no otra cosa. Mas, ¡cómo amaba él su rol, y con qué exacta fidelidad se mantenía en los límites del ministerio que Dios le había encomendado! ¡Qué reserva! ¡Qué humildad! ¡Qué abnegación! María era un lirio cuyo perfume vendría a respirar el universo entero; José era el suelo donde este lirio tenía sus raíces; él era la atmósfera incolora donde brillaba el resplandor de este lirio. Que el suelo fuera pisoteado, que nadie soñara siquiera en prestar la más ligera atención a la atmósfera... con tal que el lirio fuera admirado, amado, bendecido, eso era suficiente y todo estaba bien; el corazón de José quedaba colmado: él sólo quería eclipsarse y no tenía otro interés que desaparecer.

Ésa no era, sin embargo, ni su suprema gloria, ni su último eclipsamiento, porque para él, un eclipsamiento más completo es la consecuencia y el reverso de una gloria más sublime.

José no es solamente el esposo de la Santísima Virgen; él es el padre aparente, el padre legal de Jesús, verdadero Hijo de Dios y verdadero hijo de esta mujer que es su propia esposa. Como esposo de María, él es el velo del Espíritu Santo que la fecunda; como padre adoptivo y legal de Jesús, él es la sombra del Padre que, engendrándole en la eternidad, es el principio de su misión en el tiempo y de su encarnación entre los hombres. Digo la sombra, y podría decir la imagen, el sacramento, el lugarteniente, el vicario; sin embargo yo digo la sombra. Esta palabra sienta particularmente bien al carácter de San José. Aparte de que ella está ya consagrada por el empleo que han hecho de ella escritores místicos dignos de todo respeto, ella expresa, mejor que ninguna otra, ya la forma de la misión de nuestro admirable santo, ya esa relación próxima, íntima, inmediata con el Padre, donde esa misión tiene su origen. ¿Qué hay, en efecto, más próximo a mí y más dependiente de mí que la sombra que yo proyecto marchando bajo el sol? Se delega a un vicario, se envía, y a veces muy lejos de sí, a un ministro o a un representante, pero uno no se separa de su sombra, y la sombra tampoco se separa de aquel que la proyecta.

José es la sombra del Padre Celestial. ¿Es ésta una dignidad muy alta? Luego de la dignidad de Jesús y de María, ¿podemos acaso concebir alguna más relevante?

Quienquiera que, por cualquier título o destinación, deba representar a Dios aquí en la tierra, ese tal ocupa un rango superior y goza de un honor insigne. Pero, ¿quién ha ocupado jamás el lugar de Dios y lo ha representado, en condiciones semejantes a aquellas en las que se encontraba José?

Existe sobre la tierra, desde hace diecinueve siglos, un mandatario de Dios que, por todos los conceptos tiene la primacía sobre todos los demás: es el Vica-rio de Cristo, el Jefe de la Iglesia unviersal, el soberano Pontífice, el Padre común de la cristiandad, el Doctor y el Pastor del mundo. Dios está ahí como en ninguna otra parte: Él está ahí en su soberana autoridad, está ahí en su infalibilidad, está ahí en su poder, está ahí en su amor.

La gloria de este hombre, a tal punto abrumado por lo divino, es inmensa, y se comprende que, llevando semejante peso, se alivie y por decirlo así, se excuse a sus propios ojos y a los de sus hermanos, llamándose siempre: "siervo de los siervos de Dios". Sin embargo, ¿sobre quiénes se ejerce ese mandato del Vi-cario de Cristo y quiénes son los que están sujetos a un tan extraño poder? El Papa manda en nombre de Dios, sí, pero a hombres, y además a hombres mor-tales. Él no tiene jurisdicción sobre los ángeles ni sobre los bienaventurados del cielo, ni sobre las almas del Purgatorio. Ahora bien, no es solamente sobre un hombre, ni sobre la Humanidad entera, ni sobre la sociedad de los ángeles, ni sobre una creatura, no importa quién sea ella, sobre la que José debe ejercer su autoridad. ¡Cosa inaudita y casi increíble! Es sobre un Dios, el único Dios verda-dero, sobre quien debe ejercerla. Sin duda, ese Dios se ha hecho hombre y es en calidad de tal que se ha puesto bajo un poder humano. Pero, lo mismo que en razón de la unidad y de la divinidad de la persona de Cristo, María al dar a luz a Cristo, ha sido verdaderamente la Madre de Dios; igualmente, al mandar a Cristo, es verdaderamente a Dios a quien José manda.

Sí, el Verbo eterno, el Hijo consubstancial al Padre, aquél que como tal, lejos de estar subordinado en nada a aquél que lo engendra y es de todos modos y absolutamente su igual, Él está realmente subordinado a José. Éste debía hablarle mostrándose ascendiente, con autoridad, y regirle como a su inferior.

A causa del grande y triunfante poder del cual Dios invistió a Moisés para arrancar a su pueblo de la tiranía del rey de Egipto, Él le dice: "Yo te he instituído dios del Faraón" (Ex 7, 1); además, en la Sagrada Escritura, ese gran nombre de "dios" es regularmente dado a los príncipes, a los jueces, a los magistrados y a los antepasados (Ex 22, 28; Ps 81, 1; Jue 10, 35). Dios dice, pues, a José: Yo te establezco como el dios de mi Hijo, su dios creado, su dios visible, humano y doméstico, su jefe en fin, y su padre sobre la tierra, y Yo, su Padre divino, me meto en ti para eso.

José sabe mejor que nadie, excepto María, quién es este niño bendito. Su fe en la divinidad de Jesús es plena, perfecta, iluminada, constante, imperturbable;

él se establece, permanece y vive en esta certeza que es para él como una evidencia; no se olvida ni se distrae de ello ni un instante, y es preciso, sin consideración alguna a lo que fuere, a no ser a la Voluntad Divina que lo ordena, que él se preste simplemente y se consagre continuamente a este inconcebible ministerio, y que esa relación interior y exterior, esa relación práctica de padre, con Jesús, su Creador y Señor, se incorpore a sus hábitos, como el comer, el beber y el dormir.

Y convencéos de que todo esto ha sido dispuesto así, para machacar y abajar a un alma y mantenerla humillada, muda y como anonadada. Si allí donde Dios se propone formar un mar más vasto y profundo, es necesario que, en el lugar señalado por Él para recibir esas grandes masas de agua, la tierra se abra, se ahonde y se ahueque, y, por decirlo así, desaparezca, a fin de que el abismo de tal modo producido, sea capaz de contenerlo todo, ¡adivinad en qué profundidades de renunciamiento, de vaciamiento de sí, de desaparición por eclipsamiento, vivió San José, para poder re-cibir, contener y guardar en su alma el océano infinito de la Paternidad de Dios!

SAN JOSÉ Y EL NIÑO JESÚS, El Greco (hacia 1597-1599)

En todo momento, pero sobre todo cuando él trata con Jesús desempeñando su rol oficial, conduciéndole, hablándole y gobernándole, él se funde interiormente y se eclipsa completamente en el Padre, para no obrar ni hablar sino como el Padre, por el Padre, para el Padre y para ser pura y exclusivamente, tanto como eso es posible, el Padre.

En este orden de cosas, él no tiene vida propia, ni voluntad propia, ni ninguna suerte de propiedad; él es únicamente una sombra, la sombra del Padre.

Después de María, que en esto, como en todo, le precede, nadie imita ni reproduce moralmente de una manera más perfecta que él, esa impersonalidad creada de Cristo, que hace que siendo verdaderamente hombre como nosotros, no es sin embargo como nosotros, una persona humana subsistente y terminada en sí misma, sino una persona divina en la cual su humanidad toda entera tiene su término y su subsistencia.

Dice San Pablo que según nuestro hombre interior, “nuestra vida está oculta en Dios” (Col 3, 3); eso no es tan verdadero de ningún hombre, como lo es de San

José. Él no está solamente oculto, sino desaparecido, cedido al Padre y como perdido en Él. Por la cima de su alma, él habita en "esa luz inaccesible" (1 Tim 6, 16) donde, según los Libros Santos, el Padre tiene su morada, lo cual hace que, como dice Nuestro Señor, "nadie lo haya visto jamás" (Jn 1, 18).

Para la fe y, más aún, para el día celestial de la visión, *ver al Padre* constituye el colmo de la gloria; aquí abajo eso constituye el último grado posible del eclipsamiento [2].

Con respecto a que San José habita en "esa luz inaccesible" (1 Tim 6, 16), enseñan nuestros maestros en Sagrada Escritura sobre este versículo, por ejemplo el Crisóstomo: "¿Es que la luz, que es Dios, es una cosa, y la luz en que habita es otra? ¿Es que Dios está encerrado en un lugar? No, sino que Pablo habla como puede, para expresar que *la naturaleza divina es incomprensible*". La naturaleza de Dios es de una espiritualidad pura, y siendo Dios puro espíritu, "nadie lo puede ver", y además es incomprensible. Santo Tomás explica que un objeto puede ser invisible o por falta de luz, como un cuerpo opaco, o por exceso. Así Dios, por el exceso infinito de su ser, es en cierto modo inaccesible para nosotros (cf. Biblia com. por los PP. de la S.J.). Por lo tanto San José, que por su sublime misión ha tenido un privilegiado acceso a la intimidad de Dios, al conocimiento de la naturaleza divina, a ese "ver al Padre" que pedía al Señor el Apóstol Felipe, en un grado superior al de cualquier otro santo, exceptuados Jesús y María, y a tal punto que así como Pablo pudo decir: "Ya no soy yo quien vive sino que Cristo vive en mí" (Gál 2, 20), San José podría haber dicho lo mismo de sí, con respecto al Padre, tal fue el grado de comunión que Dios concedió a San José que nos es fácil comprender que él estaba inundado de luz, inundado de Dios y que vivió como nadie sumergido en la luz, sumergido en Dios, y por lo tanto y como nadie, exceptuando siempre a Jesús y a María, oculto y perdido y eclip-sado en la gloria de la luz inaccesible, y de ahí que sea más misterioso y de más difícil acceso que cualquier otro santo.

De ahí proviene que José se asemeje tanto, para nosotros, a la noche. Él está en la tierra, pero no es de la tierra. El Padre Faber, tan perspicaz y esclarecido, llama a San José "el más oculto de los santos, aquel cuya santidad es la más profunda y la más difícil de ver distintamente", y agrega que "él está envuelto en las mismas nubes y en las mismas sombras que rodean la fuente increada de la divinidad". Y dice también que "el lugar que ocupaba José en el mundo, no era sino la apariencia de un lugar", y que, en suma, él mismo ha sido entre no-sotros, "una aparición del Padre ingénito" [no engendrado] y eterno" (P. Faber, *Belén*, cap. II y IV). Todo eso es verdadero y viene al caso, precisamente con respecto a lo que os decíamos al comenzar, que *aquello que sobre todo impre-siona en la*

2 Para mejor comprender lo que aquí desarrolla Mons. Gay, recordemos lo que dice San Juan de la Cruz en el *Cántico Espiritual*, canción 1, inc. 9: "el que ha de hallar una cosa escondida, tan a lo escondido y hasta lo escondido donde ella está ha de entrar, y cuando la halla, él también está escondido como ella". Dios es un Dios escondido, y en la misma medida en que lo hallemos y vayamos entrando en su posesión e intimidad, quedaremos escondidos nosotros mismos, y lo más profundo de nuestra vida, nuestra vida interior, se irá convirtiendo en un misterio. Por eso San José, que llegó a tan supremo grado de intimidad con Dios, es un santo tan oculto y misterioso.

fisonomía moral de San José, es que él es un ser eclipsado.

En cuanto a nosotros, miserables e insensatos como somos, queremos sin cesar y en todas partes, mostrarnos y que se nos vea, y se nos note y admire.

Aparecer, brillar, resplandecer, hacer ruido, atraer, en fin, y forzar a poner la atención sobre nosotros, ésa es nuestra ambición continua y la más habitual de nuestras preocupaciones.

Sería ya un gran exceso el pretender así exhibir lo que somos; pero es que aún queremos aparentar lo que no somos a fin de ser honrados por ello. Nos es preciso hacer creer que tenemos más ingenio del que hemos recibido, más ciencia de la que hemos adquirido y más virtud de la que hemos practicado. Re-hacemos por medio de artificios las bellezas que hemos perdido y aún aquellas que jamás hemos tenido, ensayamos simularlas y hacer alarde de ellas.

Se vive de mentiras, se alimenta uno de viento, y de ello alimenta a los de-más. Uno comete fraude a cada instante en el trato con los hombres, comprando con moneda falsa su estima, su afecto, sus aplausos.

Uno toma la delantera en todas las cosas, habla temerariamente de todo, zanja cuestiones, juzga, toma uno aires de oráculo. Da avisos cuando nadie se los pide y aún cuando es indiscreto, inconveniente y hasta ridículo darlos. Y no solamente los propone, sino que los impone y los defiende con aspereza; no quiere a los que le combaten, y no sufre el ser contradecido.

¿No es acaso ésta, la costumbre, el espíritu y el modo de vivir del mundo? ¿Y quién no es del mundo, al menos desde este punto de vista?

¿Y qué decir de esas sustituciones tan frecuentes, donde uno suplanta con-sigo mismo a la augusta Majestad de Dios, a quien se representa en cuanto por tal o cual título se está investido de poder y se obra sobre inferiores?

Uno se sustituye así a Dios, todas las veces que en lugar de ser puramente el órgano de esa paternidad divina donde toda autoridad humana tiene su prin-cipio y su modelo (paternidad tan sabia y razonable, tan calma y tan dulce, tan misericordiosa, tan paciente e indulgente), uno se sustituye a Dios, digo, cuando uno no se inspira sino en los propios pensamientos y voluntades arbitrarias, en las miras personales, a menudo tan bajas y tan estrechas, cuando no completamente falsas; cuando se inspira en las propias pasiones, tan desarregladas y en consecuencia tan injustas en sus exigencias; en los propios caprichos mismos, a veces los más injustificables y los más insensatos. Y si llega a suceder que por no reconocer y no sentir nada de divino en la autoridad que se ejerce, el inferior, el servidor, el discípulo, el niño, no es ni persuadido ni conmovido ni subordinado, si acaece que por un acto originado en el espíritu puramente humano del superio, el súbdito se siente provocado a recordar que él también es hombre, el igual por naturaleza de aquel que debe regirlo en nombre y en el espíritu de Dios, y eso lo lleva a resistir, a encabritarse y finalmente a rehusar su obediencia, en-tonces el superior se irrita por ello, pero no como por un pecado, lo cual sería justo y loable, sino como por una injuria personal; de donde procede que el cas-tigo con que se

le sanciona no es más que una venganza; a tal punto se pierde de vista a Dios, se olvida uno de Sus derechos, de Su voluntad, de Sus preceptos, de Sus intereses, de Su presencia; a tal punto, en lugar de afirmarle a Él, se afirma uno a sí mismo; a tal punto, en fin, se lo eclipsa, cuando para hacerlo aparecer y dejarlo obrar, debería uno eclipsarse a sí mismo.

¡Oh, la humildad de los santos!, ¡la abnegación fiel y valiente de los verdaderos discípulos del Evangelio!, el sentimiento siempre viviente, siempre alimentado en el alma, de lo que es una creatura y de lo que es el Creador; de la reverencia, de la atención, de la modestia, de la reserva, del santo y divino temor en los que una creatura debe vivir, y de las sombras protectoras donde conviene que ellas tengan el abrigo, ya sus miserias tan numerosas y persistentes, como sus frágiles virtudes.

¡Qué tema de examen de conciencia y de confusión quizá! Pero también, qué aliento el ejemplo de San José, y la seguridad de que si le rogamos a él, el esposo de María, sentado a su derecha, tan próximo a Jesús y siempre con tanto poder sobre su corazón; a él, el velo amante del Espíritu Santo; a él, la sombra radiante del Padre Eterno, él nos escuchará, nos asistirá y protegerá, a nosotros y a nuestras queridas familias, en todo, pero sobre todo en esta obra de las obras que es nuestra santificación y nuestra salvación.

No me acuerdo hasta ahora de haberle suplicado cosa que la haya dejado de hacer. Es cosa que espanta las grandes mercedes que me ha hecho Dios por medio de este bienaventurado santo... No he conocido persona que de veras le sea devota, que no la vea aprovechada en virtud, porque aprovecha en gran manera a las almas que a él se encomiendan. Sólo pido por amor de Dios que lo pruebe quien no lo creyere y verá, por experiencia, el gran bien que es en-comendarse a este glorioso Patriarca y tenerle devoción.

A otros santos parece les dio el Señor gracia para socorrer en una necesidad, a este glorioso santo tengo experiencia que socorre en todas y quiere el Señor darnos a entender, que así como le estuvo sujeto en la tierra (...) así en el cielo hace cuanto le pide.

Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, cap. 6, inc. 6.

Visitando el P. Baltasar Álvarez el santuario de Loreto, recibió allí una gracia muy especial, que se conoció así: estando él en Valladolid, gravemente enfer-mo, un Padre que lo cuidaba, mostrándole un cuadro de la Virgen y San José, le dijo que se encomendara a este glorioso santo y le respondió el enfermo: “Tie-ne razón, que así me lo dijo esta Señora”, señalando a la Virgen Santísima que estaba allí pintada. Admirado el Padre de esta respuesta, acudió al Hermano que había ido a Loreto con el P. Baltasar y le preguntó qué sabía de la devoción del P. Baltasar a San José, y el Hermano respondió que una mañana, estando en oración en Loreto, le dijo a la salida: “Muy

grande gana me ha dado de ser devoto del glorioso San José". De donde se deduce, que conforme a su res-puesta, la Reina de los Ángeles en aquella su casa le hizo alguna señalada mer-ced, enseñándole como maestra, las cosas que le importaban para su salvación y perfección; y entre otras *le encargó la devoción con su sagrado esposo*; lo cual es claro indicio de cuánto mayor sería la que éste su siervo tenía con ella misma: *pues como el Hijo de Dios, a los que ama, inclina a que sean devotos de su Ma-dre en señal del amor que le tienen a Él, y para que aprovechen por este medio, así la Madre del Señor, a los que Ella ama, mueve a que lo sean de su esposo San José, en testimonio del amor que tienen a Ella, y para que la devoción con ambos les haga ser muy perfectos*.

P. Luis de la Puente S.J., *Vida del P. Baltasar Álvarez S.J.*, Madrid, 1880, cap. 26.

El P. Baltasar Álvarez fue confesor de Santa Teresa de Jesús. Teniendo él un día tentación de si habría de salvarse o no, Santa Teresa consultó eso al Señor, quien le dijo que sí, y le dio a entender que ya estaba en tal grado de perfección en la tierra, que no había entonces en ella quien la tuviese mayor.

El P. Luis de la Puente fue discípulo directo del Padre Baltasar, y es uno de los mejores escritores místicos de la Compañía de Jesús, a todo lo largo de su historia, según los especialistas.

REVISTAS RECIBIDAS

BENENGELI, Revista de arte, ciencia y buen gobierno, Trimestral
Vol. 10, Nº 2, Cuarto Trimestre de 1995

CAHIERS, de la Faculté Libre de Philosophie Comparée
Nº 53, 8 décembre 1995

CATHOLICA, Revue Trimestrielle, París, Francia
Nº 50, Hiver 1995-96

DIÁLOGO, Y el Verbo se hizo carne, Mendoza
Año 3, Nº 13, Noviembre de 1995

DISENSO, Buenos Aires
Nº 6, Diciembre 1995

EIR, Resumen Ejecutivo
Vol. XII, Nº 20-21, *La falla que padece la política de seguridad nacional de los EU,* Noviembre 95
Vol. XIII, Nº 1, *Los expertos de los carteles deciden quién, cómo y quién no*, Enero 96
Vol. XIII, Nº 2, *LaRouche: Hemos llegado al fin de una era*, Enero 96
Vol. XIII, Nº 5, *La realidad económica se impone en la contienda electoral de los EU*, Marzo 96

FIDELIO, Journal of Poetry, Science and Statecraft, Washington
Vol. IV, Nº 4, Winter 1995

FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia
Nº 1126, *Del jaque al Rey al jaque al Papa*, Sept. 1995
Nº 1127, *Los cachorros de ETA se entrenan*, Oct. 1995
Nº 1128, *Nada por la Patria*, Oct. 1995
Nº 1129, *La Hispanidad, vapuleada impunemente*, Nov. 1995
Nº 1130, *20 años de ausencia*, Nov. 1995
Nº 1131, *Hijos del 20-N*, Dic. 1995

Nº 1132, *Nuevo secretario para la OTAN*, Dic. 1995
Nº 1133, *Un homenaje a la verdad*, Enero 1996

L'HOMME NOUVEAU, Rev. Bimensuel, París, Francia
Nº 1123, *La philosophie: quel avenir?*, Novembre 1995
Nº 1124, *C'est l'amour qu'on assassine?*, Novembre 1995
Nº 1125, *Le livre de 1996*, Decembre 1995
Nº 1126, *Quelle liberté religieuse*, Decembre 1995
Nº 1127, *Mobilisation*, Janvier 1996
Nº 1128, *La France, baptisée?*, Janvier 1996
Nº 1129, *Marthe Robin parmi nous*, Février 1996
Nº 1130, *La France dans quel État?*, Février 1996
Nº 1131, *L'éveque "piegé"*, Mars 1996
Nº 1132, *Fracture morale*, Mars 1996

LA CONTRE REFORME CATHOLIQUE, Revista mensual
Nº 314, *David, figure de Jésus-Christ*, Aout 1995
Nº 316, *Marie toujours vierge*, Octobre 1995
Nº 317, *La Maion de Marie*, Novembre 1995
Nº 318, *L'Humble "Maison de Marie" à Fatima*, Décembre 1995
Nº 319, *De Notre-Dame des victoires à Fatima*, Janvier 1996

LA HOJA DE COMBATE, México
Nº 338, *"Se socava la Iglesia" I*, Nov.'95
Nº 339, *"Se socava la Iglesia" II*, Dic.'95
Nº 340, *"Se socava la Iglesia" III*, Enero'96
Nº 342, *"Iota Unum"*, Marzo '96

LECTURE ET TRADITION, Chiré-en Montreuil
Nº 215-216, *L'Algerie et la France*, Janvier-Fevrier 1995
Nº 217-218, *Réponse aux calomnies contre le maréchal Pétain*, Mars-Avril 1995
Nº 219-220, *Réflexions sur les soiétés secrètes*, Mai-Juin 1995

LECTURE FRANCAISES, Chiré-en-Montreuil
Nº 463, *Le mécanisme de la Franc-Maçonnerie*, Novembre 1995
Nº 464, *Le Prix Nobel de la Paix à Pugwash: le mondialisme pavoise*, Decembre 1995
Nº 465, *Les grèves des services publics: signe avant-coureur d'une crise plus grave?*, Janvier 1996
Nº 466. *François Mitterrand: un autre visage*, Février 1996

MALLEA, Revista de la Cultura Hispanoamericana, Semestral
Año 3, num. 4, Noviembre '95
Año 4, num. 5, Marzo '96

MATHOMS, Boletín de la Asociación Tolkien Argentina
Año 1, Nº 2, Octubre 1995

NUEVA LECTURA, La Revista Libro, Mensual, Buenos Aires
Año 2, Tomo II, Nº 22, *Qué pasa en Medjugorje*
Año 3, Tomo III, Nº 23, *Encuentro con Belén*, Enero '96
Año 3, Tomo III, Nº 24, *¡Por un futuro de paz!*, Febrero '96
Año 3, Tomo III, Nº 25, *Florecillas de Don Orione*, Marzo '96

PHILOSOPHICA, del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Chile
Nº 17, 1994

STROMATA, Universidad del Salvador, Filosofía y Teología, San Miguel, Argentina
Nº 1/2, Año LI, Enero-Junio 1995
Nº 3/4, Año LI, Julio-Diciembre 1995

VERBO, Formación para la acción en la acción
Nº 356-357, Año XXXVI, Julio-Agosto 1995

VERBO SPEIRO, Madrid, España
Nº 335-336, Mayo-Junio-Julio 1995

LA PARTICIPACIÓN RELIGIOSA SEGÚN LOUIS LAVELLE [

Judit García Caffarena

Introducción

PARA la filosofía europea del siglo XX, la filosofía del *ser* reviste máxima importancia. La mayoría de los representantes de este grupo son expresamente metafísicos, aunque algunos prefieren ser considerados ontólogos. Entre los representantes de la dirección metafísica, se mencionaría primero a Hans Driesh (1897-1941). Un segundo grupo de pensadores deístas, religiosos, muy cerca del platonismo, al que podría representar William Inge (1861-1954) –con quien en cierto modo coincide Maurice Blondel (1861-1949)–. El tercer grupo lo representa la “Philosophie de l'esprit”, francesa, liderada por René Le Senne (1882-1954) y Louis Lavelle (1893-1951). Este último pretende ser un metafísico para quien *no* es posible ninguna *metafísica de lo objetivo*: ella tiene que ser la *“ciencia de la intimidad espiritual”*. El ser se revela como lo *Uno* y al mismo tiempo como lo *unívoco*, pero también es infinito, Acto Puro (sin intervalos), Dios. Todo lo que existe, existe por una *participación* en el acto puro e infinito. Con el concepto de *participación*, Lavelle pretende superar el panteísmo y afirmar la trascendencia de Dios. Su metafísica desemboca en una ética de superación de la naturaleza, de realización de sí mismo, de sabiduría: está lejanamente ligado a la tradición francesa (Descartes, Malebranche, Hamelin y hasta Bergson).

Sin desconocer los progresos de la *ciencia*, observa que obras del espíritu, como moral y religión, no pueden introducirse en el radio de acción de aquélla. Él va más allá del fenomenismo y del relacionamiento científico, e intenta el acercamiento entre moral y metafísica. Habla del *Ser*, como la Presencia total: su dialéctica es la del *eterno Presente*. Sostiene que el *ser* nos es interior y que por el *acto* nos revela esa situación, al tiempo que afirma la existencia de un pa-rentesco *ontológico* entre nosotros y el ser. Se advierte en él un teofanismo neo-platónico y muestra un ideal de sabiduría que acaba en la santidad. Sostiene que la conciencia es interior al ser (y no lo contrario). El principio de la univocidad del ser no lo hunde en el panteísmo, pues niega que el ser sea *colectividad*. Lo

---

[Ponencia de la autora en el VIII Congreso Católico Argentino de Filosofía realizado en Córdoba, República Argentina, entre los días 13 y 15 de octubre de 1995, y cuyo tema central fue “La Filosofía Cristiana en el siglo XX, con especial referencia a Hispanoamérica y a la Argentina”.

caracteriza como un *Absoluto, Acto Puro, Dios*. Utiliza también la idea de *intervalo*, destinado a revelar cómo se realiza la *libertad* de los seres finitos. El hombre puede decir *sí* o *no*; Dios, únicamente sí.

La participación religiosa según Louis Lavelle [1]

En la Introducción del tema que abordamos a continuación, el autor re-cuerda las formas principales de la participación: desde la participación *impuesta* (la de la naturaleza) hasta la participación *voluntaria* (que tal vez definiría la esencia de la voluntad). De ordinario, ambas jerarquizan los modos de la acti-vidad humana, por la conversión de la existencia natural, en una espiritual.

Por la participación *voluntaria*, tomamos por objeto *no* ya las *cosas* (es decir, los *fenómenos*) sino a los *seres*, en otras áreas de participación, para formar con ellos una sociedad real, cuyos miembros estén unidos entre sí, por una relación recíproca de medio a fin.

Podría pensarse que, con la participación *moral*, el ciclo de las participaciones se daría por cumplido, al comenzarlo por la *naturaleza* y concluyéndolo con la *moralidad*. Ya no habría más lugar para una participación propiamente *re-ligiosa* (que no sería de un carácter indiferenciado y a la que la imaginación otor-garía un carácter trascendente y quimérico). Y de un modo general, ¿no se llega-ría a pensar que el *ser* mismo (del cual cada uno participa) se disuelve y desgasta, en la multiplicidad infinita de las formas de participación?

Tal concepción, pretendiendo otorgar a la participación una suerte de "realización-límite", la haría desvanecer. Además, pondría en duda la experiencia inicial, descripta como *ubicada en la conciencia*, sobre la cual se fundan to-dos los ulteriores análisis. Pero podría, al menos, tentarse una interpretación diferente. ¿No se la podría definir, más bien, como el ejercicio de la libertad, ligada ella misma al "todo de la posibilidad"? ¿Habría solamente una interparticipación entre las existencias particulares? ¿No se podría explicar ni la misma unidad de este mundo –formado por todos los modos particulares de participación–, ni un poder indefinido de renovación, entre lo que somos capaces de *asumir* y lo que *nos es impuesto*?

La *Negación* de la participación *religiosa*, se origina en la *negativa* de la posibilidad como tal. O, al menos, una contradicción clásica y elemental, que se invoca entre la posibilidad y la existencia, la cual sólo tiene sentido para quien *confunda la existencia* con la *actualidad fenoménica*.

Tienen razón quienes afirman que "Dios está en todas partes", si se acepta que todas las formas particulares de existencia *no son nada*, excepto por la participación y que en ninguna parte –si se la considera como un lugar– podría si-

1 Advertencia: "La participación religiosa" es un capítulo inédito (el nº 10) de un libro que profundizaría el tema central de toda su filosofía. El capítulo aquí considerado (1944-45), aún inédito, fue estudiado por su más insigne exégeta, Mons. Jean Ecole.

tuársela, separándolas de su eficacia creadora, es decir, de esta *participación constantemente ofrecida*, que es coextensiva con su inmensidad.

Es ésta una visión que lleva al *panteísmo* a cuantos no han meditado suficientemente sobre el *acto de participación* que, siéndola también del ser de Dios (es decir, de un ser que es *Causa sui*) funda mi libertad, en lugar de abolirla.

La participación religiosa no posee originalidad con relación a las formas de participación ya descriptas. Ella es, solamente, su *principio* y su *fuente*.

Imposible negar la afinidad entre la vida religiosa y la participación. Quienes nada quieren conceder a la religión, hacen de la participación una especie de *superstición primitiva*, de la que el hombre se ha liberado gradualmente. Ellos persiguen los rasgos en las conexiones que el lenguaje nos impone y que ellos pretenden reducir a simples relaciones verbales, hasta en el caso de comunión entre las conciencias. Al contrario: es *imposible disociar religión y participación*: la participación no es negada sino por temor a la impiedad, por una preocupación de reservar a Dios su trascendencia absoluta. Pero es imposible hacer que la Creación, la Revelación y la Fe, no creen entre Dios y nosotros una comu-nicación por la cual Él nos ofrezca, de una manera indirecta y lejana, *participación en la voluntad que Él mismo tiene sobre nosotros*. Sin esto, Él no podría ser adorado, ni aun nombrado.

La participación religiosa no nos separa de la experiencia, tal cual ella nos es otorgada, sino que remonta hacia un mundo trascendente a toda experiencia, hasta el principio supremo del que ella procede. Remontando todo tipo de experiencia, llega hasta el principio supremo que le otorga significación y valor. Ella está en el punto de *encuentro* entre *inmanencia* y *trascendencia*.

El espíritu más religioso, no es el más apto para una contemplación separada o discontinua, sino el que reencuentra el rostro de Dios en el mínimo hallazgo, que obra a modo de llamado, cuando una mínima necesidad lo solicite.

Al definir la participación religiosa como “un retorno a la fuente”, entendemos sin dificultad que ella envuelve todas las posibles formas de participación, cada una de unidad plena y espiritual. Ella afirma, *a la vez*, nuestra dependencia y nuestra independecia: la primera, porque *nada* podemos hacer *por nosotros mismos*, que nos sea suficiente. Y la segunda, porque *en cada cosa o acción*, comulgamos con el principio interior que las hace *ser*.

Si esta participación es abolida, este mundo, formado por todos los efectos reunidos de la participación, subsiste solo, contraría nuestra voluntad y no podríamos jamás escapar de su *esclavitud*. Contrariaría, además, nuestros pensamientos, hasta hacerlos ininteligibles.

Pero al querer precisar los caracteres que pertenecen a la participación religiosa, será necesario decir que ella *expresa* siempre en nuestra *conciencia* y en nuestra vida, un camino de *apertura* o de *superación*. Por todo lugar en donde esta superación se cumpla, nuestra existencia tomará forma religiosa.

La negación de la religión significa que estamos *prisioneros* en una situación particular, que determina nuestro destino, o en los recursos de la voluntad pro-pia (que es la medida de nuestra impotencia y de nuestra soledad), lo que nos asigna límites que somos incapaces de franquear. La fe religiosa es la actualidad en sí de todo lo posible, *antes* de que él se actualice en la experiencia de alguna conciencia individual.

Pero la participación religiosa rompe todas las barreras: ella implica la existencia de un *infinito actual*. Frente a él, todo objeto de experiencia es para nosotros motivo de limitación o determinación. Particularmente, estamos separados de él *por todo lo que nos falta*, pero él nos está unido por *todo lo que posee*.

De este modo, la línea de separación entre lo finito y lo infinito es frágil y evanescente, pero aun así, nunca desaparecerá. Si se quiere, la participación religiosa es *permeable* –entendiendo por esto que, aunque pueda retroceder indefinidamente– como ella es permeable, entendemos que todo lo que penetra en lo finito viene del infinito, expresando su sonido, como cada ola es sostenida por todo el océano. Puede decirse también, que más allá de *todo* cuanto nos es *dado* o *impuesto*, la participación religiosa nos *descubre el absoluto de la posibilidad*, no sólo en su forma trascendente y ontológica, que nos lleva a adorar a Dios con el nombre de Todopoderoso, sino aún como esta forma inmanente y comprometida que nos propone siempre una solución nueva, que las sobrepasa y pare-ce desmentirlos. Por eso se dice que la suprema virtud religiosa es la *esperanza*, entendiendo por ello que un porvenir queda siempre abierto ante nosotros, hasta la muerte, en la cual nuestra vida se reduce enteramente a un puro porvenir.

La fe religiosa es la que corresponde a la *actividad en sí, de todo lo posible*, antes de que se actualice en la experiencia de alguna conciencia individual. Nosotros explicamos *cada fenómeno por su entorno* y cada determinación, por las condiciones que prepararon su advenimiento. Pero la *participación religiosa rompe con la solidaridad de la experiencia*, en un mundo capaz de suficiencia. A cada instante, ella remonta el curso: ella es siempre surgente –y aun eterna–, es decir, está por sobre el tiempo, al que a cada instante su corriente puede pe-netrar. En cada período del mundo y en todos los estados de conciencia, la par-ticipación religiosa cuestiona. Por tal razón, no hay ningún aspecto de lo real que nos parezca necesariamente milagroso, cuando ella interviene no hay contradic-ción entre el devenir científicamente considerado, porque cualquier evento pue-de ser interpretado como un eslabón en la cadena de las determinaciones y co-mo el efecto de una operación divina, si se atiende solamente a su contenido o a su significación puramente espiritual. Puede decirse que estos dos aspectos de un mismo fenómeno pueden coexistir sin contradicción. Cabría afirmar, confirmando lo ya expuesto, que el aspecto presente del mundo –para nosotros– es siempre *efecto, imagen o rastro* de nuestra *participación* en el Acto supremo, del cual es como una sombra. Pero a través de nuestros límites, es posible distin-guir el lugar de donde procede y desde donde circunscribe la luz.

Dicho de otro modo, la participación religiosa traduce una recuperación del tiempo, lograda por la eternidad. El mismo instante, puede ser considerado dentro de la cadena de los que los preceden, o como una brecha en el presente eterno. Precisamente, la participación religiosa adopta este segundo modo: para ella, el mundo recomienza *siempre*: o sea que apela a la serie de los estados de la creación en orden al Acto primero de la misma.

Metafóricamente podría considerarse que la participación *realizada*, se ofrece en un aspecto *horizontal*, donde todos sus modos se ligan y entreveran, pero la participación religiosa se da en cada uno de los modos de *rectificación vertical*, hacia un ápice del cual todos dependen y que se hunde en una altura infinita.

Actividad y pasividad: Voluntad y Gracia

La participación religiosa transforma la relación entre *actividad y pasividad*, en cuanto la primera define la *esencia* de la participación, e invierte su sentido. En realidad, lo propio suyo consiste en expresar la *asunción en el Absoluto* de una posibilidad particular, por una operación que la actualice. La *pasividad*, por su parte, está *fuera*, en tanto que *se me impone* como una fuerza sensible y limitativa. Pero *en* la participación religiosa, yo *no* tomo como punto de vista las determinaciones particulares, que rodean por todas partes mis movimientos y constituyen –para mí– el mundo.

Y cuando yo me vuelvo a Dios, es como si el mundo no existiera. Cada uno de los estados del mundo y los cambios de nuestra conciencia, son cuestionados por la participación.

Analizada desde otro ángulo, podemos decir que la participación religiosa me revela que mi *propia* actividad es una actividad *recibida* y que ella es más perfecta cuando es dócil. Agreguemos que la participación religiosa traduce ca-da instante del tiempo, por la eternidad, pues el mismo instante puede ser con-siderado *dentro* de los instantes precedentes. Nuestra libertad reside, en verdad, en el *consentimiento puro* y será más perfecta cuando nos "dejamos llevar". Por una suerte de paradoja, mi actividad individual –basada en la voluntad propia– resulta ser como un *obstáculo* para mi actividad profunda y esencial. Se diría que por una curiosa inversión, la pasividad sea un acto supremo que es, a la vez, abandono y don de sí mismo. Todo el mundo reconoce que el problema de la Gracia es central en cuanto a la participación religiosa, ya que expresa su esen-cia. La voluntad necesita *inclinarse* y *borrarse* ante la Gracia: ella, por sí misma, es un simple poder de *resistencia*, su función es puramente *crítica* y su único em-pleo legítimo es el de *resistir*, por ser la actividad de la cual disponemos *en nues-tro interior*: su legítimo empleo, consiste en resistir al instinto, en la medida que éste nos aprisione y, a la vez, ceder a la Gracia, en la medida en que ella nos li-bera. Dicho de otro modo: es decisivo que la voluntad se decida por no resistir a la Gracia, o resistir a todos los obstáculos que se le oponen y son inseparables de la condición humana.

Sería un gran error el pensar que la Gracia es una fatalidad que pesa sobre nosotros y nos esclaviza, pues ocurre exactamente lo contrario. En todos nues-tros movimientos, aun los más simples, la Gracia es el don de una libertad que puede sufrir todas las coacciones inseparables de nuestra situación en el mundo. Lejos de suponer que la Gracia intentara *forzar* una libertad inicial, sucede en realidad lo contrario: precisamente cuando ella se ejerce, la libertad *comienza a nacer*.

Y aquí hallamos, en el orden religioso, la aplicación de un principio supremo sobre el que reposa toda la doctrina de la participación, por la cual entendemos que gracias a la participación en un Ser que es Causa de sí mismo, nosotros nos convertimos a cada instante en causa de nosotros mismos, lo que equivale a reconocer que por nuestra participación en una libertad perfecta, adquirimos nosotros mismos una libertad imperfecta.

Este problema de la Gracia llegó a dividir profundamente a los teólogos, pues, por una parte, no hay nada en la Gracia que no venga de Dios, hasta el pedido que nosotros hacemos por ella y el consentimiento que le otorgamos.

Por otra parte, es razonable pensar que sin tal llamado, sin ese consentimiento, la Gracia sería como una necesidad que surgiría *desde fuera* y que no sola-mente nada sería para nosotros, sino que nos reduciría a nada.

Por una especie de misterio impermeable a la razón analítica –pero que la experiencia espiritual llena de luz– es preciso decir que ese llamado y ese consentimiento, es la esencia de nosotros mismos, que el límite de la intimidad consiste en esta entrega, pero también que la Gracia no es nada más que el poder que hemos recibido.

Finalmente, para disipar malentendidos, aclaremos que la Gracia no cesa de renacer indefinidamente. A veces se la considera como un favor (del cual se quieren obtener ventajas). Pero desde que esto se pretenda, ella se retira: no acepta ser capturada, cazada. Desde que uno comience a complacerse en la satisfacción que ella nos aporta, se descubre el triunfo del amor propio.

Pero si la Gracia es una perfecta unión del alma con Dios, lo que implica la abolición entre actividad y pasividad, como ella produce el acto que le ofrece nuestro acto más puro, también ella funda, a la vez, nuestro gozo más personal y nuestra más alta alegría, en un completo desinterés respecto de todo lo que nos pertenece como propio o pudiéramos soñar en retener.

Que nuestra vida en Dios merezca el nombre de participación y que la participación misma se constituya en la esencia, tal como lo expresa San Juan de la Cruz: "Lo que Dios pretende, es transformarnos en Dios, otorgándonos, por participación, lo que Él es por naturaleza". El término "naturaleza" podría solamente insinuar ambigüedad, si uno no supiera que la esencia de Dios es su Acto Puro y que la naturaleza, por ella misma, es aún este acto, en tanto que, circunscripto a los límites de la participación, expresa, precisamente en ella, condiciones limitativas.

PEDIR PERDÓN [

Carmelo E. Palumbo

COMO una iniciativa que pretende constituirse en eje de una nueva convivencia, el "pedido de perdón" recorre ámbitos civiles, militares y eclesiásticos.

Muchos asisten perplejos, otros inquieren móviles ocultos; hay quienes piensan que todo es demagogia, otros que la lucha sigue por nuevos carriles.

El tema merece algunas reflexiones provenientes del sentido común, de la sociología y de la teología y todo ello con una sola intención: adherir al llamado del Papa a la penitencia, reconciliación y unidad (*Mientras se aproxima el tercer milenio*).

La exhortación del Papa a pedir perdón por los errores cometidos en lo que va de la historia de la Iglesia puede interpretarse en forma genérica o concreta y circunstancial. La primera, que en modo alguno significa desvincularse de los hechos reales, conduce a la penitencia y reconciliación; en cambio, la segunda interpretación abre una nueva instancia judicial, ahondando la división. Esto último parece prevalecer en los distintos ambientes argentinos, como puede observarse a través de lecturas periodísticas, reportajes y declaraciones. Cabe señalar que países cristianos de casi 2000 años de existencia, como Italia, España y Francia, al menos hasta el presente, no han elegido el segundo camino indicado, y vaya que han pasado por circunstancias históricas enconadas y sangrientas a las que parecen aludir ciertos párrafos de la Carta Apostólica de su Santidad (nº 35). Es que prevalece, en tales países, el sentido común: los juicios de esos hechos no harían más que reflotar antiguas divisiones y no conducirían a la penitencia y reconciliación.

I - PROBATIO DIABOLICA

Los juristas llaman así a la exigencia de probar, yendo para atrás, la legitimidad de los títulos de propiedad referentes a un mismo inmueble. "Esta casa fulano se la compró a mengano, éste a un príncipe, quien la adquirió por donación de un señor feudal, el que la hizo propia en una campaña contra el enemigo del reino, etc..."; es, realmente, una "prueba diabólica". El sentido común aconseja, por falta de dominio de todas las circunstancias anteriores, cerrar el capítulo de las pruebas en determinado antecedente claro y sin discusión.

[Corresponde a la Apostilla nº 3 de la Fundación Aletheia, del 22 de diciembre de 1995.

Algo análogo sucedería si se pretendiera juzgar los hechos del pasado, reuniéndolos, explicándolos y reinterpretándolos. Máxime teniendo en cuenta que tales hechos, cuando fueron "presentes", tampoco pudieron ser probados y juzgados con profundidad y exactitud. Juzgar ahora, en 1995, a las valerosas mujeres argentinas que arrojaron agua hirviente y otros objetos contundentes, des-de los techos, a los invasores ingleses en 1807, es un delirio *"demens"*. ¿Que se violaron derechos humanos? Que lo juzgue Dios. No se conocen declaraciones en ese sentido de eclesiásticos, civiles ni militares de aquel tiempo; se sabe que Liniers y todo el pueblo se congregó en la Catedral para cantar el Tedeum, en acción de gracias pro la victoria. Así también los judíos celebraron la liberación de Israel y dieron gracias a Dios, cuando Judith degolló, empleando un ardid amo-roso, a Holofernes, jefe del ejército enemigo que tenía cercado al pueblo israe-lita, en el monte Betulia, sin agua y sin comida. Se atrevería alguno a exigir al Estado de Israel de 1996, que pida perdón a los descendientes de los asirios por el ardid empleado por la valiente Judith? (Libro de Judith, cap. 13, vs. 2-9).

II - ARROGANCIA JUDICIARIA

Otra reflexión surge al observar, en algunos, cierta soberbia en el enfoque del problema.

Sabido es que sólo Dios es juez perfecto, pues no sólo conoce la objetividad de los hechos con todas sus circunstancias, sino también la subjetividad de los actuantes: "Tú conoces, Señor, mi corazón; Tú conoces el fondo de mi alma" (Salmo).

Por ello la justicia humana siempre es imperfecta y por partida doble: por lo general no conoce todas las circunstancias objetivas que rodean a los hechos, y por otra parte nunca llega a penetrar acabadamente la compleja subjetividad de las personas. Por este motivo se exige al juez penal la inmediatez del proceso, para tratar de tener un concepto bastante aproximado de la culpabilidad del encausado.

Si lo dicho es aplicable al juzgamiento de los hechos del "presente", con mucha más razón se aplicará a los que pretendan juzgar los hechos del "pasado", donde no hay inmediatez subjetiva ni objetiva.

Una persona o institución que pretenda erigirse como juzgadora del pasado acomete un propósito alocado, inconducente a la pacificación, reconciliación y unidad. Eso sí: que pida perdón cada uno por lo que hizo de incorrecto, por omisión o acción; que si lo quiere hacer público, que lo haga; pero no pidan perdón por otros, que son juzgados a distancia y las más de las veces ausentes para ejercer su defensa. El Papa sugiere una *valoración axiológica* de la historia de la Iglesia, y, desde esta perspectiva ética, pedir perdón en aquellos hechos nega-tivos de la historia por eventuales errores e inconductas provenientes del sector católico. ¿Quién puede negar que los hubo y los habrá, teniendo en cuenta la imperfección humana?

Lo que el Papa no pide, porque su discurso no es utópico, es la implantación,

en cada país, de una nueva *instancia judicial* (aunque los estrados no sean estrictamente los Tribunales judiciales). Son dos cosas bien distintas que autoridades civiles, militares y eclesiásticas no pueden desconocer. De lo contrario darían pie para pensar que estamos viviendo en la última Iglesia del Apocalipsis. Laodicea (*Laos* = pueblo; *dike* = justicia), la justicia en manos de los pueblos (opinión pública, *mass-media*, periodistas), y no a cargo de expertos y ponderados jueces de la ciudad (S. Hilario; Pío XII también se preguntaba si no se aplicaba al presente lo dicho por el ángel a la Iglesia de Laodicea, *Summi Pontificatus*, nº 2).

Interpretar que el Papa exige tal instancia judicial para preparar el tercer milenio y el jubileo del año 2000, es presentar un Papa contradictorio consigo mismo, pues la finalidad de la convocatoria es hacer penitencia, reconciliarse y fomentar el vínculo de la unidad en la fe, la caridad y la esperanza. La instancia judicial, por el contrario, conduciría a más división, encono y frustración.

III - LA VEJEZ DE LAS CIVILIZACIONES Y CULTURAS

Aristóteles, en su libro de Retórica, enseña que el *anciano* sólo tiene pasado; el *joven* sólo futuro y el *adulto* vive plenamente el presente. En consecuencia, si el orador está frente a un auditorio de ancianos su discurso lo orientará a los hechos del pasado y, si viene al caso, censurará el presente que "no es como era antes". Cosechará aplausos. Si, en cambio, los oyentes fueran jóvenes, habrá que hablarles del futuro –pues ellos no tienen pasado–, de los altos ideales, de las grandes cosas que se pueden y deben realizar y que todo ello está en manos de los jóvenes, inclinados a la audacia y al heroísmo; finalmente, si la disertación se dirige a los adultos, habrá que exaltar las virtudes de la prudencia, ponderación y dominio de sí, cualidades que el hombre maduro pretende encarnar y de-mostrar que las posee para discernir los problemas y soluciones del presente.

Análogamente, esta desmesurada y excesiva preocupación por el juzgamiento del pasado, llenando las páginas de los diarios y revistas, ocupando largos espacios radiales y televisivos, convocando a conferencias y reuniones, está demostrando que nuestra civilización y cultura esá *vieja*, que no tiene futuro, no tiene nada que proponer a los jóvenes, ni proyectos ni metas. ¡Y hay tantas cosas para hacer, útiles a la patria, a la Iglesia y al mundo!

VIII EXPOSICIÓN DEL LIBRO CATÓLICO
Buenos Aires, 2 al 15 de Septiembre de 1996
Lema: "Demos a los niños un futuro de paz" (Juan Pablo II)

El 1° de enero pasado, el Papa, tal como lo hace habitualmente en esa fecha, desde hace varios años, dirigió un mensaje con motivo de la Jornada Mundial de la Paz. En esta oportunidad, el discurso del Pontífice estuvo destinado a señalar con toda claridad las condiciones, con frecuencia dramáticas, en que viven muchos niños de hoy. Sin embargo, su discurso no cede al pesimismo, como tampoco ignora los elementos que invitan a la esperanza. Por todo ello, la VIII Exposición del Libro Católico se desarrollará bajo el lema: "Demos a los niños un futuro de paz".

Esta muestra se extenderá desde el día 2 hasta el día 15 de Septiembre de 1996, en el **Centro Cultural Padre Federico Grote, Junín 1063, Buenos Aires**, y la organiza el Comité Ejecutivo de la Exposición del Libro Católico, con el auspicio de la Junta de Gobierno de la Federación de Círculos Católicos de Obreros. El Sr. Arzobispo de Buenos Aires, **Cardenal Antonio Quarracino** ha confirmado su presencia en el acto inaugural de esta VIII Exposición del Libro Católico, siendo ésta la cuarta ocasión en que su eminencia preside su apertura.

La exposición estará acompañada por una intensa actividad cultural que abarcará conferencias, teatro y conciertos. Los disertantes en esta oportunidad serán las siguientes personalidades: R.P. Domingo Basso O.P. (Rector UCA); R.P. Alfredo Sáenz S.J. (Asesor Consorcio Científicos Católicos); Mons. Roque Puyeli (Capellán Mayor de la Fuerza Aérea); Dra. Paola Delbosco (Profesora UCA); Lic. José María Baamonde (Fundación SPES); Dr. Carmelo E. Palumbo (Cursos de Cultura Católica); Dr. Atilio Álvarez (Consejo Nacional del Menor y la Familia); Pbro. Dr. Juan Claudio Sanahuja (Consejo Latinoamericano por la Vida y la Familia).

Algunos de los temas que se desarrollarán serán los siguientes: "Los hijos frente al fenómeno de la postmodernidad"; "La educación de los niños y la amistad con los ángeles"; "Niños y adolescentes en situación de riesgo"; "Educación sexual: las primeras preguntas del niño"; "No ejercer la autoridad, desconcierta a los hijos. ¿Premios y cas-tigos?"; "Vidas humanas expuestas a toda suerte de manipulaciones. ¿Quién decide quiénes sobran?"; "¿Cómo evitar que mi hijo se drogue? La importancia de una ade-cuada relación y educación".

Esta VIII Exposición rendirá un homenaje especial a **Francisco Luis Bernárdez**, un gran poeta católico y argentino. Se instalará un stand dedicado a sus obras para que el público pueda conocer y apreciar sus obras para que el público pueda conocer y apreciar su lúcido pensamiento creativo.

A propuesta de el Vice asesor de la Federación de Círculos Católicos de Obreros, Pbro. Dr. César Sturba, la exposición tendrá un sector dedicado a mostrar la bibliografía relacionada con la obra del **R. P. Federico Grote**, los periódicos de la época en que actuó que testimonian la presencia de un catolicismo protagónico; referencia informativa sobre la Revista *Lábaro* y su colección; fotografías y cuadros de la época.

Conjuntamente con la muestra se realizará el **II Certamen Literario Nacional**, destinado a los jóvenes (7° grado y 1° año), para promover en ellos la lectura, el estudio y la formación desde el libro. También se otorgará por segunda vez la **Faja de Honor "Padre Leonardo Castellani"**, para libros editados durante el año 1995.

La muestra ha sido declarada **de interés cultural** por el Sr. Secretario de Cultura de la Nación Dr. Mario E. O'Donnell, y más de cien fundaciones, editoriales e instituciones católicas adhieren a esta tarea cultural y apostólica que este año cumple su vigésimo aniversario.

Para mayor información llamar a los teléfonos
823-4800 / 8908 (lun. a vie. de 9 a 20 hs)

¿QUÉ ES EVANGELIZAR LA CULTURA?

Patricio H. Randle

EL Papa actual ha lanzado el llamado a la evangelización de la cultura, pero no parece que la respuesta haya sido la que se esperaba. ¿Por qué? Tal vez porque no se ha profundizado el concepto, porque se lo ha tomado superficialmente: "evangelizar es siempre bueno, no hace falta ningún espíritu crítico para hacerlo bien."

Pero la convocatoria es trascendente. No puede interpretarse sin reflexionar sobre la hondura de la crisis cultural contemporánea, sobre las características inéditas de una *contracultura* emergente, disolvente de los valores espirituales, de una *pseudo-cultura* potenciada por la fuerza de los medios masivos de comunicación social.

Eso por un lado, o sea, el llamado de atención acerca de la degradación de la cultura que exige ser reevangelizada, ya que en realidad, tradicionalmente, la cultura *per se* ha sido siempre un valor sacro.

Pero por el otro, si ha de aceptarse la acepción de la palabra cultura como "todo lo que el hombre hace" –tal cual lo precepta originalmente el materialismo dialéctico, que tan sutilmente se ha infiltrado en el pensamiento contemporáneo–, entonces evangelizar la cultura no sería otra cosa que reiterar el llamado de Pío X a "instaurar todo en Cristo" (*omnia instaurare in Christo*) formulado en *Notre charge apostolique,* sobre Le Sillon, de 1910.

En ambos casos se trata de una misión fundamental que asume la Iglesia en nuestro tiempo y que, por lo mismo, lejos de ser minimizada exige atención, dedicación y esfuerzo de la jerarquía y de los laicos.

La tarea de evangelizar la cultura *no se puede encarar exclusivamente por medios humanos*; ¡qué duda cabe! Nuestra cultura según algunos está enferma, según otros está muerta, en la medida que es irrecuperable por medios inmanentes, y exige el auxilio sobrenatural del mismo modo que sólo la Gracia restaura el mal ocasionado por el pecado.

¿Qué estamos afirmando? Pues, sencillamente, que por un lado la secularización ha avanzado tanto que no quedan ni rastros sobre los cuales reconstruir la cultura, y que por el otro: "no se edificaría la ciudad de un modo distinto a como Dios la ha edificado... la civilización no está por inventarse, ni la nueva ciudad por construir en las nubes. Ha existido, existe: es la civilización cristiana, es la ciudad

católica" [1]. *No hay* otra, o no es la *nuestra* y está contra nosotros, contra Cristo.

Esta "nueva" evangelización en nada se parece a aquella "vieja" de catequizar a los aborígenes, ingenuos, inocentes e ignorantes. Ahora evangelizar supo-ne enfrentar una sociedad que está en pecado, pues conociendo la Verdad le ha dado la espalda, al Camino no lo ha querido seguir y a la Vida la ha sustituído por una verdadera cultura de la muerte. Todo esto como final de un proceso que al decir de Julio Retamal Favereau supone una evolución histórica del concepto de Verdad que comienza con la Verdad *única* (en la Cristiandad) sigue con la Verdad *múltiple* (del relativismo), luego la Verdad *imposible* (del positivismo) y culmina con la Verdad *indeseable* (del Mundo actual descomprometido, indi-ferente o escéptico) [2].

El mundo moderno se ha empeñado en "crear una mentalidad civilizada pero no-cristiana", dice T. S. Elliot. Además, oculta el hecho de que el arte profano es sólo una creación artificial, pues todo arte auténtico nace como expresión religiosa.

Hasta el Renacimiento –que fue la primera experiencia en contra (no en la forma)– se refugió en la mitología pagana para no reconocer al cristianismo. El arte sólo se desacraliza totalmente y hasta se vuelve ateo en la época moderna. Pero el mundo nunca fue así antes. Solo un fenómeno contracultural pudo generar un arte "contra-estilo" donde cada artista hace lo que se le da la gana.

¡Qué difícil se ha hecho evangelizar la cultura cuando ella abomina no ya del cristianismo sino de toda sacralidad. El secularismo invade todo, rebaja todo a lo cotidiano, a lo cambiante, a lo superfluo, al consumismo integral y al material de descarte.

Se dice fácil, pero ¿cómo bautizar un monstruo *contra natura*? Se puede redimir al pecador pero no al pecado. Mejor que evangelizar la cultura ¿no habría que decir primero "restaurar la cultura cristiana", hacer explícitos sus valores tradicionales? Pero la palabra restauración –de la tradición– choca a los oídos modernos. La descristianización de la cultura ha penetrado tan profundamente que se rechaza todo retorno a las fuentes como retrógado y oscurantista.

Pero ¿adónde iríamos a nutrirnos de esencias sino en el Cristianismo pleno, en la Cristiandad? Naturalmente, sin nostalgias pasatistas, sino yendo al corazón de la Iglesia. Fuera de ella es inútil buscar inspiración; sólo se encuentra la moda, lo efímero, lo superficial.

No habrá evangelización de la cultura posible mientras no sólo se acepte como un hecho fatal y deplorable la separación de la Sociedad civil de la tradición cristiana, mientras se siga creyendo que el laicismo es justo porque se presenta como neutro, y mientras –en el fondo– no estemos haciendo otra cosa que ade-

---

1 San Pío X, *Notre charge apostolique* (Carta sobre "Le Sillon") I,11 - Roma, 25 de Agosto de 1910.

2 Julio Retamal Favereau, *Y después de Occidente, ¿qué?*, Santiago de Chile, Editorial Conquista, 1981.

cuar la religión, acomodarla, a un mundo cuyo último designio es eliminarla de la sociedad. Un mundo que rechaza la metafísica, que niega la posibilidad siquiera de algo absoluto, que vive complaciente en la inmanencia *sin el menor deseo* de superarla (o se sumerge en el hedonismo), no cumple los mínimos requisitos para percibir siquiera lo que significa su evangelización.

Por tanto, para emprender semejante empresa, es menester no sólo orar para la conversión del mundo, no sólo predicarle el Evangelio, sino ir a las raíces de su descreimiento, de su indiferencia, de su limitación a la materia. Y esto debe hacerse específicamente –no de un modo general y vago– en cada campo de las ciencias y de las artes. Profundizando primero el estado de indigencia espiri-tual en que se encuentran para luego aspirar a que manifiesten el deseo de superarla.

Éste es el camino y no el entender la evangelización como una estrategia pacifista y dulzona pues ya está probado que cediendo posiciones la Iglesia sólo consigue perder fuerza, debilitar el frente interno y no conseguir ni una sóla conversión genuina.

La sociedad, el mundo, en el fondo, hoy sufren el vacío de Dios, razón por la cual nuestra táctica ha de ser profundizarle esa nostalgia, ese drama, para sólo después ofrecer una salida sobrenatural.

La evangelización de la Universidad

Ahora bien, la evangelización de la cultura pasa inexorablemente por la Universidad.

La secularización de las profesiones es un hecho generalizado en nuestro mundo, como parte de la secularización general. Peor aún, profesiones como la medicina, la docencia, que solían encararse como una consagración personal, van perdiendo totalmente ese carácter.

Las causas de este proceso son varias. *Por un lado*, desde luego, la secularización general de un mundo en el que no hay lugar para nada sagrado; todo es profano, popular, vulgar (vbgr. hasta la música de algunas misas). *Por el otro*, el cariz que ha tomado la enseñanza universitaria, reducida a un entrenamiento profesional, alejada de la formación integral del estudiante, convertida en una fábrica de títulos habilitantes.

En tercer lugar, la secularización se agrava toda vez que los mismos profesionales pocas veces se plantean la necesidad ínsita de darle un sentido único y confluyente al comportamiento, sea como fieles de la Iglesia, sea como miem-bros de la sociedad civil.

El divorcio entre la religión y la vida se materializa en el profesional que no ha logrado fundir su fe con sus deberes de estado o que cumple con una cosa y con otra pero como si estuviesen separadas, en compartimentos estancos. Las raíces de esto hay que buscarlas, entre otras cosas, en la enseñanza elemental y media, donde no se advierte diferencia sustancial entre colegios estatales, pri-vados no

confesionales y colegios católicos.

Hace ya mucho tiempo que se concede como natural que lo único distinto sea el impartir enseñanza religiosa como una materia aparte y nada más. En lugar de que la religión ilumine todo el espectro del saber, desde la historia y la literatura hasta la biología, se la confina a una asignatura aislada y así los do-centes de estos colegios católicos suelen o no ser católicos ellos mismos o no enfocar sus disciplinas desde el ángulo de la Fe y la Doctrina. Desde ese mo-mento se abre la brecha entre el saber profano, la Razón y la Fe, que tanto daño ha hecho no sólo a nuestra civilización, sino a la Iglesia misma. Porque, no debe omitirse, existen católicos que aceptan como fatal e inevitable adecuarse a la civilización moderna, neutra o disimuladamente atea, y por tanto abandonan todo esfuerzo por instaurarlo todo en Cristo. Hasta hacen una construcción inte-lectual para justificarse coincidiendo con Rahner y sus "católicos anónimos" o católicos "sin saber que lo son", que –según esta óptica astigmática– ¡no valdría ni la pena bautizar!

Es que, en realidad, estamos frente a uno de esos dilemas de hierro, al *"sí sí, no no"* del Evangelio. Evangelizar la cultura supone optar por una actitud contestataria del mundo actual o por una actitud apaciguadora de los contrastes que él mismo plantea. No hay alternativa.

Del mismo modo, o se hace el esfuerzo por hallar la luz inspiradora en cada disciplina que nos permita aplicar la doctrina eterna a lo secular, o se cae vencido por la corriente del mundo convencional que no reconoce ningún valor trascendente que pueda ordenar hacia él todo lo inmanente.

Claro que es más fácil, más sencillo, dejarse arrastrar por la corriente o decir esto: "yo prefiero seguir el *cursus honorum* tal como lo prescribe el mundo y luego trataré de influir para mejorar las cosas". Ésta es la más peligrosa de las estrategias: formar jóvenes brillantes, cada uno en su profesión, para proyectarlos a altos cargos. La sensualidad del poder se despierta fácilmente. Se arman *lobbies* católicos –elitistas– que trabajan como en una entelequia para ellos mismos y no para la Iglesia jerárquica sin distinción de grupos; cuando no terminan corrompiéndose.

Tenemos ciertamente *una tarea titánica por delante*. Porque mientras parece fácil hablar de "evangelizar la cultura" (o de catolizar las *universidades católicas* llegado el caso), de lo que en el fondo se trata es nada menos que de reformular todas las ciencias a la luz del ser, según el orden natural, que es indicio cierto de la ley sagrada. Sabido es que para emprender semejante tarea es condición *sine qua non* someter todo el saber a la *philosophia perennis*, de la cual deriva todo conocimiento específico, y a la teología, que sistematiza la Revelación como una ciencia.

Entretanto, resulta absurdo conformarse con que nuestras universidades llamadas católicas sigan mereciendo ese adjetivo, por el mero hecho de que en ella se dictan algunas materias aisladas, como teología y moral. La catolicidad requiere universalidad y la universalidad apela a la unidad del saber, que sólo pue-

de hallarse siguiendo el camino de la escolástica.

Las ciencias positivas exigen ser re-ontologizadas, pero no cada una independiente de las otras sino como un esfuerzo armónico y conjunto. Hasta la filosofía y la teología deben fundirse en una integración profunda, aunque sin per-der el carácter de cada una de ellas.

Con gran ligereza se ha pensado que fundando una universidad, nombrando un capellán, designando profesores nominalmente católicos y enseñando algunos rudimentos de religión, ya tendríamos una universidad católica. Nada más falso.

La cuestión es, además de crear universidades a escala humana, menos burocratizadas, con enseñanza personalizada, etc., hacerlo con un objetivo más alto. En esa tesitura se impone el ideal de alcanzar la unidad del saber –razón de ser de la universidad– que culmina con la contemplación de las esencias.

Nostalgia de una cultura cabal

La otra gran pregunta es: ¿evangelizar *qué* cultura?

Porque no hay duda, es una evidencia de a puño, que nunca como ahora había existido una cultura deleznable, una cultura de lo chabacano, una cultura insustancial, una cultura dispersiva. Ciertamente, en buena medida, esto ocurre por el poder abusivo de que hoy disponen los medios masivos, que no sólo difunden lo que si antes existía no trascendía, sino que estimula la producción de una cultura de baja estofa con promesas de éxito y de, incluso, retribución económica tentadora.

Como quiera que sea, no es fácil contemplar la evangelización de esta pseudo cultura intrínsecamente deplorable. ¿Cómo evangelizar el Rock, el triángulo de las Bermudas, la música “new-age”, la televisión transgresora? No basta con decir “siempre hubo basura cultural”, porque nunca la hubo en esta escala y, lo que es peor, ocupando todos los espacios dejados vacantes por una cultura que está derrotada.

De allí que la otra pregunta es: ¿no habrá que profundizar los valores legíti-mos de la cultura occidental y cristiana y restituir su vigencia? Porque ¿de qué estaríamos hablando si el sustrato a evangelizar no reúne los mínimos requisitos para ser evangelizable?

La cultura católica no es un fenómeno puramente religioso, sino que está encar-nado históricamente en los ideales clásicos: la *paideia* y la *humanitas*. No consiste en un objetivo vago, futurista, gnóstico, ni un punto Omega esotérico, sino que se inspira en realidades como los Padres de la Iglesia, la Cristiandad medieval, la Con-trarreforma, los ideales de la conquista de América, etc. Si el desarrollo cultural tiene la virtud de la *catharsis* –la purificación natural del alma–, la evangelización de la cultura y la acción de lo sobrenatural sobre lo natural resultan de mayor eficacia.

Hace unos años estaba en claro que *formarse religiosamente exigía formarse intelectualmente*. Con el tiempo esto fue descuidado. Y aquí está tal vez la *clave* de la situación actual.

También contribuyó a ello cierta decadencia relativa del pensamiento católico, o si no la pérdida del sentido cohesivo que se generó en los años 20 y 30 entre las dos guerras europeas, producto indirecto quizá de una pléyade de Pa-pas anteriores, como Pío IX, o Pío X y León XIII. Fue una época de florecimiento de la teología y de la filosofía, con la aparición del neo-tomismo y mentores co-mo el Cardenal Mercier, Maritain, Garrigou-Lagrange, de Koninck, Gilson, Guardini y tantos otros. Escritores de talla como Papini, Belloc, Chesterton, Ber-diaev, Soloviev, Stanislas Fumet, Carrel, García Morente, D'Ors, Dawson. Lite-ratos como Leon Bloy, Evelyn Waugh, el primer Graham Green, el protestante Julien Green, Bernanos, Paul Claudel, Francois Mauriac [3].

La verdad es que algunas luminarias, vivos o muertos, todavía están vigentes en el panorama internacional: Fabro , Pieper, Millán Puelles, Gambra, de Corte, Thibon, Corçao, Leopoldo Eulogio Palacios, Victorino Rodríguez, Vallet de Goytisolo, Elías de Tejada, Royo Marín, Ploncard d' Assac, Madiran, Salleron, Michel de Saint Pierre, Molnar [4].

Lo que se ha perdido es el *élan vital*, la convicción de que asistimos a un resurgimiento religioso. Al contrario, prevalece una sensación de derrota o de hallarnos inermes frente a un mundo de resortes poderosos –dinero, negocios culturales, del espectáculo, televisión, radio, revistas y diarios– orientados hacia otras metas. Ejemplos: en 1961 todavía se registraba el número de conversiones religiosas en Inglaterra. Intelectuales de talla se convertían o proclamaban su fe a través de sus obras; España después de la guerra civil: vocaciones, tarea editorial (la B.A.C., Espasa Calpe, Rialp, Gredos, Eunsa), Francia, Italia... De pronto vemos que el enemigo nos supera... [5]

---

3 Entre nosotros: Tomás Casares, el P. Castellani, el P. Meinvielle, Tomás de Lara, Rómulo Carbia, César Pico, Carlos Sáenz, Mario Pinto, Juan P. Ramos, Ezcurra Medrano, Santiago de Estrada, Sepich, Francisco Vocos, Disandro, Mc Donagh, Martínez Espinosa, Bertachini, Julio Irazusta, J. C. Goyeneche, Hugo Wast, A. Bunge, Mons. Franceschi.... poetas como Bernárdez, como Marechal, Anzoátegui. Todos ellos configuraron como una constelación abigarrada. Gravitaron en mi generación de una manera que no veo yo que hoy suceda nada semejante.

4 Tampoco entre nosotros faltan pensadores actuales: Caturelli, P. Sáenz, Montejano, Calderón Bouchet, Díaz Araujo, A. Caponnetto, A. Falcionelli, M. Fuschini, R. Breide Obeid.

5 Si ánimo de refugiarse en la nostalgia, sino como confrontación realista, hay que recordar a los más jóvenes que el deterioro cultural, concretamente en nuestro país, es algo innegable. Hace 50 años las librerías de Buenos Aires ofrecían sino un dechados de obras pías, por lo menos libros de cierto nivel intelectual y muy pocos groseramente inmorales. Más allá de la empresa monumental de la Editorial Difusión, declaradamente confesional, que publicó obras de espiritualidad, históricas, novelas, literatura para adolescentes, etc. Imposible no recordar la Biblioteca de Doctrina Católica de la Librería Santa Catalina en función editorial. También hubo una editorial, Emecé, que con su colección Grandes Ensayistas y otras por el estilo hizo una contribución extraordinaria a la elevación y actualización del conocimiento. Otro tanto podría decirse de Espasa Calpe, que seleccionaba con criterio sano y sabio sus títulos. No es que hoy no existan buenas editoriales, pero ninguna de ellas posee un fondo, ni un capital, ni un aparato distribuidor comparable a esas grandes empresas comerciales pero que tenían alma. Otro tanto puede decirse de la librerías católicas, que todo lo que exhibían rezumaba ortodoxia, religiosidad

Banalización cultural

Las radios sin ser especialmente vehículos de refinada cultura eran por de pronto menos chabacanas y ordinarias que hoy.

Había menos cháchara y más música, lo cual no dejaba de ser una garantía, pues la música era música (sin necesidad de ser clásica) y no mera percusión. Radio del Estado, Municipal y Excelsior eran *broadcastings* de calidad, para gente selecta y para el público grueso que, a través de ellas, tuvo la oportunidad de refinarse. La cuestión es que tiraba hacia arriba y no como ahora, que todo arrastra hacia abajo, desde las FM que sólo transmiten música desvencijada hasta los psicoanalistas sin pudor que pretenden ayudar a la gente perdida removiendo sus más bajos instintos en público.

Hasta hubo una radio "Cultura" que estuvo a un tris de ser adquirida por la Acción Católica, aunque hubo pastores que lo desaconsejaron porque de ello "podrían surgir situaciones comprometidas para la Iglesia". O sea "que los laicos católicos es mejor que no hagan nada pues pueden crear problemas políticos"... y así el terreno fue siendo ocupado por los enemigos de la cultura... y de paso, de la Iglesia.

Otro dato computable, no poco significativo, es que no había televisión, lo cual, habida cuenta de los cálculos a favor y en contra que hoy podemos hacer –especialmente de la TV abierta nacional–, no dejaba de ser una ventaja.

Lo mismo puede decirse del Rock y sus desviaciones, que al no existir deja-ban todo el espacio a la música clásica (más oída por la juventud que ahora) y a la popular, que abarcaba un arco muy amplio que iba desde las expresiones folklóricas hasta la delicada opereta vienesa o el innocente *music-hall* norteamericano.

¿Se dirá que todo esto es nostalgia del pasado por pasado y que no tiene un fundamento objetivo? ¿Qué valores, qué ventajas, pueden advertirse como conquistas del presente, cincuenta años después?

Llevemos la cuestión a un contexto más general y amplio. ¿Acaso nuestro mundo occidental está pasando por una época de auge cultural y artístico? Más bien todo lo contrario. Si en los años inmediatamente posteriores a la 2ª Guerra mundial pareció que resurgía con fuerza la música, la pintura, la literatura, el cine y hasta la filosofía, muy pronto pudo verse que, en realidad, no se trataba más

---

auténtica y obras de valor como lo hacían las Librerías Noel, Poblet, Santa Catalina y más tarde El Temple, en cuyas estanterías hubiera sido difícil hallar libros seculares y menos aún propagadores del secularismo, obras que actúan como idiotas útiles del marxismo y otras heterodoxias *ad usum*, como pasa hoy con muchas librerías que se titulan "católicas". La degradación general de la cultura ha afectado a los suplementos literarios de los dos grandes diarios de Buenos Aires, donde lucían la pluma de Azorín, Unamuno, Ortega, Gasset, Ramiro de Maeztu, entre los españoles, pero también una pléyade de europeos y argentinos de nota. Si alguien piensa que estos diarios se limitan a reflejar la pobreza general de la intelectualidad se equivocan. Les bastaría, para convencerse de ello, que leyeran el suplemento "Artes y Letras" de *El Mercurio* de Chile, que dirige Jaime Antúnez, donde se publican artículos de Solzenitsyn, Pieper, Molnar, C. S. Lewis, Millán Puelles, Spetman, Regine Pernoud, Ricardo de la Cierva, Rocco Butiglione, Tatiana Goricheva, etc.

que de una revancha por los 6 años de relativa inactividad causados por el conflicto bélico. Tal vez fue el último estertor de la creatividad que se verificó en el período de *"l'entre deux guerres"*. Lo cierto es que las últimas décadas carecieron de la fuerza innovadora del período anterior (acaso porque la innovación tiene un límite) y, en cambio, se cedió espacio en las artes y en las letras, y sobre todo en los medios, a expresiones de bajo nivel como jamás lo habían tenido antes.

¿Qué vino en música comparable a Strawinsky –el último de los clásicos–, qué en pintura después de la "école de París"? ¿Acaso Picasso se llevó con él los escombros de una desconstrucción a la cual él había contribuido tan conspicuamente? ¿Después de Maillol hubo algún gran escultor creativo? ¿O tal vez el rumbo del "arte moderno" fue un camino sin retorno conducente a su propia destrucción? Como quiera que seas se cerró un capítulo en la cultura occidental, y todavía no está claro que se haya abierto otro.

Estamos en la hibridez, en la indefinición, y los vacíos los llena la cultura *pop* (que no había existido nunca antes). En arquitectura está claro que después de Le Corbusier no surgió, no pudo surgir, ninguna estrella con tanta escuela. Si la Bauhaus había clausurado la arquitectura académica, que copiaba estilos, ahora resulta que esa arquitectura aséptica creada en su remplazo comenzó a perder adeptos. Los arquitectos mismos se persuadieron de que la gente no quería *machines á vivre* y volvieron a copiar estilos pero sin fidelidad y con el oculto resentimiento del posmoderno que no es sino una burla del canon mediante la combinación desordenada de elementos clásicos: una contradicción en los términos.

Rol de la recta formación intelectual

Otra gran pregunta es: ¿cómo se recupera la cultura?

Por de pronto devolviéndole la salud intelectual. Ningún católico puede ser indiferente intelectualmente ni subestimar la inteligencia humana, que es tal vez el más grande don que Dios nos ha dado y mediante el cual podemos pergeñar su grandeza. Es obligatorio saber discernir, cada uno en su nivel. La fe del carbonero servirá al carbonero pero no es una fórmula universal, ni para toda ocasión.

Sin necesidad de ser un intelectual de profesión, el católico tiene que aspirar a la Prudencia –la mayor de las virtudes cardinales–, para lo cual necesita tener en claro las opciones que se le presentan a fin de obrar más conforme a la Ley. Por ejemplo, hay distinciones sin las que, diríase, es imposible pensar, o al menos pensar con eficiencia, o sea, alcanzando fines propuestos.

A guisa de ejemplos citaremos algunos pares de conceptos cuyo discernimiento es elemental. Son distinciones características del pensamiento cristiano, cuya herencia cultural ningún católico debería desconocer.

I- Así, pues, una cosa es el *hacer* y otra el *obrar*. Confundirse en este respecto puede ser origen de posteriores malos entendidos y valoraciones erradas en punto a moral, supuesto que en el orden del hacer cuenta la obra hecha, mientras que el dominio del obrar –también llamado prudencial– trata de la aplicación del co-

nocimiento universal a las cuestiones particulares. O sea que, en el primer caso, el hacer comprende los dominios del arte y de la técnica, mientras que en el segundo estamos en el plano de la conducta personal. Y así el hacer persigue el *bien útil* o deleitable, mientras que el obrar tiene por objeto el *bien honesto*. Aunque esta distinción parezca obvia, el no saberla o no tenerla presente es mo-tivo de un debilitamiento de la base de la conciencia moral, pues, créase o no, hay quienes no sólo no disciernen rectamente ambos conceptos sino que privi-legian el hacer –la *poiesis* de los griegos– sobre el obrar –de naturaleza ética–.

De más está decir que estas ideas están en el corazón de la filosofía aristotélica-tomista, y que la contribución de Santo Tomás de Aquino es fundamental para la doctrina cristiana, no sólo en el orden teológico –el de las definiciones dogmáticas– sino en el orden filosófico –el del pensar con propiedad–. Huelga decir que el Aquinate agregó, a su capacidad personal, la de constituirse en el gran condensador no sólo de la filosofía clásica –en particular la aristotélica–, sino del saber de los Padres de la Iglesia que le precedieron. Todo esto está ex-puesto claramente en la encíclica *Aeterna Patris* de León XIII (1879), donde se explicita que la escolástica, la filosofía tomista, no son simples escuelas o siste-mas sino que hacen a la esencia de la doctrina cristiana, por cuya razón una ig-norancia contumaz sería pecado.

De donde, existiendo elementos fundantes como para hablar de una cultura católica, como es el conocimiento natural conforme a la Ley divina, parece imprescindible recordarlo toda vez que se hable de evangelización de la cultura. Sin una cultura sólida, las buenas intenciones evangelizadoras podrían no ser más que un barniz dulce, una cobertura superficial sobre un pensamiento ende-ble que en cualquier momento puede cambiar radicalmente.

Otro tanto podría decirse de otros ejemplos, como sería la distinción entre *inmanencia* y *trascendencia*, que está ínsita en lo religioso pero que a veces por inadvertencia hay católicos que no la ven a tiempo y se dejan llevar por la pendiente de una religiosidad horizontal, en la que por ganar adeptos se seculariza y se privilegian los aspectos humanos y mundanos a expensas de lo sagrado.

También está en el aire el riesgo de confundir la noción de *valor* con la de *bien*, habida cuenta de que al negarse la existencia de lo absoluto para, supuestamente, tender puentes de comprensión con todo el mundo, nada es blanco ni negro, bueno ni malo. Todos nuestros *juicios de valor* son sólo preferencias relativas o, en el más favorable de los casos, se han definido como *bienes for-males* que escamotean la esencia del Bien. A este respecto conviene no hacer el juego a esa filosofía que se conforma con no ir más allá, en punto a moral, de tener como ideal un "sistema de valores", el cual ciertamente es tan necesario como el tener un idioma definido, pero no puede ser un objetivo final sino ape-nas un punto de partida.

Otra noción básica, de esas que no figuran en el Catecismo pero están detrás de la buena doctrina, es la de *orden natural*, que no sólo ayuda a comprender mejor la realidad –la manera de ser de las cosas– sino que las cosas no pueden

ser naturalmente de cualquier modo sino conformes a un cierto orden básico, y que ese orden es sobre el cual está establecido el divino, porque la Ley nunca va a encontrar la razonabilidad (aunque sí contra el racionalismo).

De donde el católico no debe caer en un ultra-sobrenaturalismo (como lo llamó Mons. Knox), esto es, confiar que sólo la intervención divina se encargará de enderezar las cosas de este mundo, como si lo sobrenatural no estuviera asen-tado *sobre lo natural* y esto no respondiera a un orden que nos trasciende. O como si debiéramos quedarnos como espectadores esperando la intervención divina, sin comprometernos, sin "jugarnos", sin criticar nada, dialogando con el error y sin echar luz.

II- Entre los conceptos que merecen ser esclarecidos en un católico están también los de *bien individual* y *bien común*, ya que hacen a la esencia de la comunidad cristiana. Ésta se funda en la armonización de los fines individuales y colectivos, mejor llamados comunes porque no son la sumatoria de los individuales. De donde para un cristiano no existe el bien individual y el común como opuestos, tal cual los concibe el mundo, sino como partes de un mismo todo: o sea que el bien individual, por el precepto de "amar al prójimo como a mí mis-mo" no es diferente del común, en cuanto éste no sirve a ninguna abstracción sino a todos los miembros de la comunidad.

III- Y así podríamos seguir discurriendo sobre otras distinciones necesarias, o sobre principios como el de la *reciprocidad en los cambios*, o el de *subsidiaridad* que al ser incorporados a la doctrina pontificia forman parte esencial de la cultura católica.

También corresponde aquí alertar acerca de ciertos errores filosóficos inadmisibles en un católico formado. Uno de ellos es el que sostiene que "sólo es posible conocer un objeto transformándolo", que tiene origen en Feuerbach y es origen de la doctrina marxista: negación de las esencias o del principio del Ser sobre el que únicamente es posible afirmar el conocimiento.

Otro error bastante común es el de afirmar que creer en alguna utopía moviliza la voluntad confundiendo el ideal, que es una meta, a veces tan inalcanzable como las estrellas pero hacia la cual podemos tender. Otra cosa, totalmente diferente, es lo utópico, que por su propia definición es algo que no existe, un sueño, una mentira, algo que cuando intentamos acercarnos se aleja para permanecer siempre distante.

Grave error es, pues, desconocer la índole perversa de todo utopismo que, de partida, implica querer demoler la realidad para implantar otra cosa en su lu-gar. Y como esa otra cosa nunca llega, tenemos que el utopista es sólo un icono-clasta, un ser negativo muy alejado de la imagen benévola de idealista con que suele presentárselo. Un cristiano no puede ser utopista por todo lo anotado, pero además, por la sencilla razón de que no lo necesita. El mensaje de Cristo es completo, positivo, eleva el alma, consuela los sinsabores de la vida, y la Jerusalén celeste no puede ser igualada a las utopías convencionales por la sencilla razón

de que está en otro plano, el sobrenatural, del que los utopistas suelen descreer.

IV- Un último error común –que muchos católicos asumen acríticamente– es el de sostener que "la técnica no es ni buena ni mala", aplicado una y otra vez a casos concretos, desde la bomba atómica a la televisión. Las consecuencias morales de tal afirmación no son poco importantes, aparte de que se trata de un juicio harto ligero. Por esto es que un católico formado no puede sustentarla. Hacerlo implica desconocer un hecho evidente: el de que el instrumento o medio técnico predispone más a un uso que a otro. Aunque con un pelapapas se puede cometer un asesinato, es mucho más improbable que tenerlo a mano tiente a nadie de hacerlo. En cambio, un fusil FAL es obvio que facilita de tal manera el usarlo para matar que no puede decirse que se trate de un instrumento neutro o indiferente. Y, todavía más, el ejemplo se agudiza si hablamos de la bomba atómica. ¿Se podría sostener que la técnica que permite manipularla es inocua realmente?

Del mismo modo es ingenuo afirmar que la televisión no es ni buena ni mala sino que depende de lo que trasmita. Todos sabemos ya que se trata de un medio con un poder de persuasión exagerado que ni en manos de un hombre virtuoso podría ser intrínsicamente bueno, pues su efecto es abusivo, peor que coercitivo. Debilita la personalidad, induce sutilmente a determinadas actitudes, favorece la abulia, la pasividad, todos datos que no puede decirse honestamente que sean indiferentes.

El hecho de que moderadamente, y en manos responsables, la televisión podría ser un auxiliar útil para la educación y el sano solaz, no garantiza que como instrumento lleve ínsitas esas virtudes, sino que por el contrario exige que quien lo maneje apele a un control estricto de su uso. En esas condiciones, ¿realmente se puede insistir en que la televisión difundida indiscriminadamente no es ni buena ni mala, como si pudiera usarse con el mismo esfuerzo que se usa el mal? De donde, generalizando, llegamos a concluir que también existe el peligro, en na-da recomendable, de aferrarse a la herramienta y de considerarla como un fin en sí misma, de perder de vista la instrumentalidad, por lo cual tampoco puede afirmarse que la técnica es neutra, como si no conllevara riesgos, orientados en un sentido u otro.

A la luz de lo considerado puede sopesarse el valor que tiene la formación intelectual –sin necesidad de ser un intelectual–, en distintos niveles, para un católico, en la medida que le ayuda a discernir rectamente, a interpretar correctamente la doctrina pontificia, y a conservar la ortodoxia sin desviaciones. Una verdadera evangelización de la cultura ¿podría prescindir de estas consideraciones?

Plagas sociales y políticas

Las fallas en la recta formación intelectual (y religiosa) no quedan sin pro-vocar plagas sociales y políticas. No hay ninguna duda de que las muchas taras que hoy aquejan a la sociedad civil provienen del déficit que exhibe nuestra civi-lización en

general por el avanzado proceso de descristianización, motivo sufi-ciente para urgir la nueva evangelización de la cultura.

A los extremos de la desviación, como puede ser la reivindicación pública de las prácticas homosexuales y sus siniestras secuelas, tales como la legalización de parejas de mismo sexo o la adopción de criaturas, se llega no de buenas a primeras sino al cabo de un largo proceso de "ablandamiento" de los principios y de las nociones más elementales del orden natural. Es por ello que, entre otras cosas, se impone una actitud sólidamente intransigente frente a los avances de una educación sexual perversa o a campañas contra el sida que estimulan y le-gitiman un permisivismo absoluto.

Ocurre, además, que para justificar las desviaciones sexuales se ha puesto en duda la existencia de los dos sexos como hecho natural, o sea, se intenta re-mover las bases del más elemental sentido común (por algo tan combatido por Gramsci) para, a continuación, permitirse cualquier dislate.

Otro tanto pude decirse del divorcio. ¿Acaso hemos llegado a consentirlo como un nuevo *fait accomplí*, o todo ha sido el fruto de una lenta campaña indirecta que sembró dudas sobre el valor del compromiso matrimonial ante Dios, priorizando el carácter de nuevo contrato y reduciendo la monogamia a tan sólo un producto convencional relativo de "cierta" cultura?

Del mismo modo se ha podido reflotar el feminismo, que no es estrictamente nuevo, como tampoco el ideal del "amor libre" o, como se dice ahora, "vivir en pareja". Lo que hizo roncha en los llamados "años locos" entre las dos guerras, vuelve a resurgir merced a la falta de anticuerpos en nuestra cultura. Y, más grave aún, por una tolerancia culposa hacia las manifestaciones más leves de estos desvíos, que si se verificaran sólo en el plano de la praxis sería de menor repercusión que hacerlo –como lo hacen– en el de la teoría, de los principios, de las normas (o si no de la anomia deliberada) que se adoptan como orienta-ción de la conducta.

El caso de la difusión del aborto no hubiera podido abrirse camino impunemente, como lo ha hecho, si la cultura de la vida no hubiera dejado sitio a la cultura de la muerte; esto es, si se hubiera planteado la disyuntiva en estos términos y no como una opción legítima. La contribución de la ciencia en este tema ha sido positiva en cuanto ha quedado demostrado en qué momento se origina la vida humana, pero de nada sirve este conocimiento si no se asume culturalmente, como un valor sin discusión, válido para todos por igual. Por no haberlo logrado se arriba al despropósito criminal de considerar que eliminar personas humanas antes de nacer no es un delito civil.

Muchos ejemplos más podrían citarse respecto de aberraciones que invaden a nuestra sociedad civil, so pretexto de la libertad individual, como el caso del consumo de droga. Solamente sustentando la recta doctrina respecto de la libertad se puede descartar semejante abuso, pero si se carece del correspondiente fundamento teórico en vano va a ser luchar contra la drogadicción.

De donde la evangelización de la cultura no se limita a los aspectos artísticos, literarios e intelectuales, sino que exige penetrar en lo más profundo del *ethos* social, e inclusive en lo político. ¿Evangelizar la cultura política? ¿Por qué no? ¿Acaso la política no viene primero en el orden de importancia de todo lo social, genéricamente hablando? ¿Acaso por haberse alejado del Evangelio, la políti-ca no es hoy el repositorio legal de todos los pecados colectivos (cuando no el "aguantadero" de la inmoralidad impune?

Sin embargo, es un hecho que para muchos católicos la mera mención de lo político les hace estremecer de escrúpulos morales e inseguridad intelectual. Ignoran seguramente el acerbo específico que existe de documentos políticos en la Doctrina Pontificia sobre temas como el Estado, la Libertad, el liberalismo, el socialismo, el comunismo, la democracia, el totalitarismo. Solo abarcando el período que va de mediados del siglo pasado hasta 1958 suman más de mil páginas en una edición selectiva de ellos.

El esclarecimeinto de los deslindes entre Política como teoría del bien común y política como nueva praxis electoralista no son discernidos fácil ni correctamente por el católico medio, tal vez porque prevalece el temor de aparecer como crítico en un mundo que prefiere una convivencia superficial a un acuerdo pro-fundo sobre las esencias. De allí que –por falta de un mínimo de cultura política dentro de la ortodoxia– muchos católicos puedan caer presa de ideologías y prác-ticas que en el fondo contradicen el Evangelio, aunque a menudo vengan dis-frazadas de cristianas. ¿No hemos asistido no hace mucho a aberraciones tales como el diálogo "marxista-cristiano", una versión tercermundista del Evangelio y, ahora, a una interpretación feminista y "políticamente correcta" de la Biblia?

De nuevo cabe la pregunta: ¿cómo se llega a semejantes anomalías? Sin duda alguna hay que rastrear fallas en los fundamentos teóricos. Por todo lo cual ningún católico debería desconocer las raíces del mal en las filosofías heterodoxas, en la Ilustración, en la gnosis, en el marxismo o en el gramscismo. Evangelizar la cultura política requiere echar luz sobre esto so pena de caer inadvertidamente en el error a través de prácticas que, como lobos revestidos con piel de cordero, se disfrazan ahora con el atuendo de *pastoral*.

Lo pastoral no es una segunda naturaleza de la doctrina donde todo vale, con el peligroso pretexto de que errores teológicos pueden, sin embargo, conducir a la conversión personal, sino que debe estar sometido a las verdades de la Fe, con mayor razón por buscar un efecto multiplicador.

De donde si no hay fe de carbonero, para quienes no somos carboneros, en el católico medio es exigible un mínimo de cultura política sobre la cual arraigue mejor la evangelización.

Ultimo pero no menos importante

La evangelización de la cultura impone, además, otra condición: la no indiferencia frente a la chabacanería, porque aunque sea un pecado venial, acarrea consecuencias graves.

Por de pronto, degrada las costumbres aboliendo toda barrera, comenzando por denigrar el buen gusto, la mesura, la intimidad. Todo deviene estridente, extravertido, grosero. "¿Qué tiene de malo?" es la objeción más vulgar que confirma la regla. Lo malo no es un estadio fijo y cabal, sino un suave tobogán en el cual uno se desliza fácilmente si no sabe imponerse límites prudenciales.

Pero por si faltase una comprobación, vamos a proponer el tema urticante de cómo esta *cultura popular* que hoy nos asedia por todos lados, desde la publicidad hasta el espectáculo "familiar" (que ya no existe más *stricto sensu*), ha entrado en la Iglesia. ¿En la Iglesia? Sí. Literalmente, entrando al templo.

¿Cómo podríamos evangelizar la cultura? (la supuestamente más filosófica y científica) si permitimos la *desevangelización* operada en los usos eclesiales. ¿Desevangelización? Sí. Porque, ¿qué significa la devalorización del silencio en el templo de Dios; no sólo en los casamientos, que son preludiados por un co-torreo infame, sino en todo momento y hasta en funciones litúrgicas donde se ha introducido hasta el aplauso. La relajación de la compostura en la vestimenta, la desnaturalización del clima que exige la espiritualidad, fundamentalmente en lo que al silencio se requiere, y la adopción de cantos con letras y ritmos ins-pirados en las expresiones menos edificantes de la música profana, ¿no son prueba suficiente de que las peores expresiones de la cultura popular entran en el templo no sólo por la connivencia de algunos pastores captados por ella, sino porque la feligresía ha terminado por no conocer otra expresión cultural que la del rasero más bajo que domina la cotidianeidad?

Cada vez que una manifestación cultural que cuenta con la participación de los católicos se pliega sin reparos a esta cultura popular estamos abriendo la puerta para degradar gradualmente las *mores* religiosas. Los sucesivos cambios, innovaciones y libertades tomadas *vis-á-*vis de la liturgia, han sido capitalizados por esta tendencia secular-chabacana que reina en la calle. Algunos cambios iniciales adoptados por los sacerdotes ansiosos de una renovación litúrgica hace 40 años, estaban legítimamente inspirados en un retorno a las fuentes –equivocados o no–, y los implementaron con dignidad y sin el menor asomo de secu-larización, me refiero a ornamentos, simplicidad y hasta cantos que como los de Gelizman podrán gustar o no pero no pueden ser tachados de chabacanos ni profanos. Pero tras ello viene, en son de justificación, "lo que la gente quiere" (una mentira interesada) o la reacción natural contra unas formas "acartonadas" del pasado.

En fin, la gran cuestión a resolver es: ¿se puede evangelizar la cultura consintiendo con las expresiones más bajas de una cultura falsamente popular y más bien sólo populista? La Iglesia, al fin de cuentas, siempre ha apuntado hacia arriba espiritual e intelectualmente así como en materia de costumbres y modales. Lo ha hecho con la naturalidad que emana de la nobleza implícita de su misión y durante 20 siglos no se ha reprochado ser aristocrática o elitista porque siempre supo conjugar el auténtico señorío con la sencillez que llega a los más humildes.

Por otra parte, lo que verdaderamente reclaman los más desheredados no son sacerdotes confianzudos ni, menos, demagógicos, sino pastores dignos que con su ejemplo eleven –en vez de bajar– el nivel de su rebaño. Por eso, parafra-seando al Cid, frente a manifestaciones chabacanas de ciertas manifestaciones supuestamente católicas uno se siente inclinado a pensar: "Que buen rebaño si hubiese un buen pastor". Porque el tono lo fijan desde arriba; son los responsables de que el Evangelio sea predicado en un clima digno, serio, sin dejar de ser sencillo, pero exento de toda connotación equívoca para hacerlo -falsamente- más asequible a las masas.

Aunque en tiempos de Nuestro Señor felizmente no existía esta deformación de la cultura contemporánea, sería imposible hallar en su prédica, ni en las de los Apóstoles, el menor atisbo de demagogia, familiaridad inútil o humorismo fuera de lugar. ¿Por qué sería necesario hacerlo hoy?

Final

Este año pasado se han cumplido setenta de la Encíclica *Quas Primas* de Pío XI (1922-1939), que trata sobre el concepto de realeza de Jesuscristo, donde se denuncia la gran herejía moderna del laicismo que se niega a reconocer los derechos de Dios y Su Cristo y organiza la vida de los individuos, las familias y la sociedad misma como si Dios no existiera. De allí que el Papa instituyera la fiesta de Cristo Rey para recordar y potenciar el sentido de su realeza y para que no sólo retuviera la imagen de un cadáver colgado de una cruz sino como la del Cris-to que se eleva en toda su gloria.

Al cumplirse estos 70 años no es posible dejar de constatar que algo ha sucedido a los católicos contemporáneos. ¿Quién sostendría, por de pronto, que el mensaje de la *Quas Primas* fue obedecido fielmente? ¿Quién se animaría a afirmar que si bien el Reino de Cristo *no es de este mundo* (Jn 18, 36) *está ya en este mundo* (Mt 12, 28) y por tanto en él debe reinar?

El hecho de que Dios no ejerza el poder *de facto* sobre el mundo no exime a los hombres de tratar de instaurarlo. ¿Cómo? Por todos los medios legítimos, políticos, económicos, sociales, pero sobre todo culturales, habida cuenta del poder que han asumido dichos medios.

No careció del don de la agudeza Pío XI cuando dijo que "son muchos los católicos que ni tienen en la convivencia social el puesto que les corresponde, ni gozan de la autoridad que razonablemente deben tener los que alzan a la vista de todos la antorcha de la verdad". ¿Quién podría haber previsto con mayor acierto la exclusión del catolicismo en los medios masivos de comunicación do-minados, monopolizados, por las centrales del dinero, de los intereses materiales, del hedonismo, de las ideologías?

El Papa acertó igualmente al señalar "el indigno silencio con que se calla" todo lo que se refiera a la Iglesia "en las conferencias internacionales y en los parlamentos". Tan es así que sorprende, y sin duda gratamente, que este papado

haya resuelto hacerse presente en esos foros mundiales, como la Conferencia sobre Población celebrada en 1994 en El Cairo, y en la de la Mujer, más recientmente celebrado en Beiging.

Este gesto ¿no viene a destacar todas las omisiones anteriores cuando aun estando presente formalmente el Vaticano –como en la UNESCO– no entraba en el ruedo abiertamente?

¿Y qué sentido tendría hablar de *evangelizar la cultura* sino este de contrapesar el avance del laicismo que comienza por desacralizarla *in genere* para hacer más fácil la tarea de descristianizarla?

Recordemos el consejo de la insigne doctora Santa Teresa que nos exhortó:”ya no durmáis, ya no durmáis”, a los que militamos bajo las banderas de la evangelización.

De donde podemos colegir que si se persevera en la evangelización de la cultura será necesario volver a alzar algunas banderas caídas en desuso, como la de la lucha contra el laicismo, que es un virus que corroe la educación, el poder civil y la cultura misma de los pueblos.

Nota Bene

Algún lector se preguntará por qué no hemos citado la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes*, habida cuenta de que su lección 2 del capítulo II (57-62), bajo el título de “Algunos principios para la sana promoción de la cultura”, trata del “acuerdo entre la cultura humana y la educación cristiana”, aunque su desa-rrollo es hasto sintético (sólo 7 páginas) y se limita a la expresión del deseo de “compaginar la cultura con la educación cristiana”.

No lo hemos hechos porque hemos preferido ilustrar con casos y matices la situación concreta actual. Además, según nuestro modesto entender, en cuanto uno desarrolla el tema se percata que más que de compaginar estamos frente al desafío de levantar la puntería de la cultura antes de rociarla con un poco de agua bendita. Miguel Ángel, Shakespeare, Beethoven, no necesitaban “compaginarse”; la nobleza de sus creaciones, más que el genio, es lo que ha perdido la cultura contemporánea.

No ignoramos que la cuestión de la evangelización de la cultura ha sido enunciada también por Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*, por Juan Pablo II y por el documento de Puebla. Sin embargo, creemos que el tema sigue estando lejos de haber sido agotado. Y seguirá mientras no se note ningún avance concreto en esa dirección.

LA FILOSOFÍA COMO AGONÍA [

La Metafísica de la integridad y la sofística contemporánea

Alberto Caturelli

I. VERDAD Y OPINIÓN

HE vuelto a leer aquellas líneas, escritas hace treinta y seis años, en las que Sciacca me decía y me dice todavía: "pensar es sufrir terriblemente"; y agregaba: "hoy, quien se ocupa de filosofía o de ontología (a menos que no repita más que la primera está muerta y no interesa al hombre y que la otra se reduce a fenomenología) es un sobreviviente del actual (y ciertamente transitorio) naufragio de la filosofía" [1]. Si Sciacca viviese hoy, comprobaría que el sufrimiento ha alcanzado cierta plenitud y que el naufragio de la filosofía es un hecho consumado.

Si como ahora se ha dicho, no hay ser sino "hechos"; si como ahora se repite, no hay ser sino "eventos"; si el conocimiento es frecuentemente resuelto (y disuelto) en las condiciones subjetivas de la "interpretación" de lo real y así sucesivamente, deberíamos concluir, con Gorgias Leontino, que "no existe ni el ser ni el no ser" y que aun en el supuesto de que algo exista, "es incognoscible e incomunicable para el hombre". Así, el naufragio de la filosofía como saber del ser, estaría consumado; el filosofar no vale por sí mismo en el acto contemplativo y ha sido reemplazado por la pseudofilosofía concebida como medio; no en va-no Sciacca ha colocado como epígrafe de su libro *Filosofia e antifilosofia* la agu-da frase de Federico Schlegel: "Quien no filosofa por la filosofía, pero se sirve de la filosofía como de un medio, es un sofista".

Por eso es menester, restaurando la fresca ingenuidad de los comienzos, volver a afirmar que la filosofía nace como y es, por esencia, búsqueda del *arché* de todas las cosas; es menester "escandalizar" a los sofistas de hoy volviendo a decir que la filosofía es búsqueda del "comienzo" o del "principio" del cual todo emerge y que aquello de lo cual "todo comienza en el Ser y en el Ser todo tiene su fin"

[Conferencia en el Congreso Internazionale "Michele Federico Sciacca e la filosofia oggi", 5-8 aprile 1995, Institutum Augustinianum, Roma (5-4-95). Conmemoración de los veinte años de la muerte del filósofo.

1 Carta del 17. 12. 58, Prólogo de mi libro *Michele Federico Sciacca. Metafísica de la inte-gridad*, vol. I, p. 8, Studio Editoriale di Cultura, Génova, 1990.

[2]. No es, por tanto, la filosofía una "conquista" de lo particular ni un "equi-paje" de opiniones: "es metafísica o búsqueda de los principios culminantes en el Ser-Principio", búsqueda de la sabiduría que "cuesta carísimo" [3]. Es verdad que el talante propio del Ser es la alegría y que por eso San Agustín proclamaba el *gaudium de veritate* [4]; pero es simultáneamente verdadero que la persecución de este gozo hace sufrir terriblemente, sobre todo cuando el mundo de la "bar-barie civilizada" (como dice Ottonello) nos tiene cercados, afixiados, oprimidos, tal como lo anunciaba Sciacca en sus últimos libros.

Su modelo egregio ha sido Rosmini cuyo escrito *Degli studi dell'Autore* (parte primera de la *Introduziones alla filosofia*) le sirve de inspiración, porque el Roveretano debió luchar y sufrir con los grandes sofistas de la modernidad; como Rosmini, Sciacca, contemplando en nuestro tiempo las últimas consecuencias de la modernidad –que ahora los sofistas llaman "postmodernidad"– creyó imprescindible reafirmar la esencia de la filosofía que es sólo *una* porque es sólo *uno* el "sistema de la verdad" [5]. Su Principio interno es el Ser bajo la forma de la Idea [6], objeto interior en cuanto principio constitutivo del ente pensante, prin-cipio dialéctico; si es así, la filosofía, situada en el polo opuesto de los Protágoras, los Gorgias y los Trasímacos de hoy, es "amor de la verdad" (que) "nace como *diálogo* de pensantes y es «comunicativa» por el *logos*" [7]. Pero aquende el ser, *más acá* de lo verdadero y de lo falso, *más acá* del logos, los sofistas amantes de la *doxa*, no del *logos*, engendran las opiniones y las controversias entre las opiniones (pluralismo de opiniones) poniendo a la vista lo que Sciacca llama el momento anti-filosófico interno a la misma filosofía [8]. Lo que en el plano de la acción corresponde al mal, en el orden especulativo corresponde al *error*; lo que en el orden del *ser* corresponde al diálogo comunicante de la verdad, en el plano de la anti-filosofía corresponde al *pseudodiálogo* (frecuentemente proclamado como "Diálogo") en el seno del "riguroso" y vacío parloteo del "pluralismo" de las opiniones sin verdad. Si para Protágoras se equivalen ser y no ser, se ha abo-lido el ser y la verdad objetiva: *sólo quedan las opiniones*, útiles para la praxis social y política: "no se enseña, por tanto, cómo uniformar las varias praxis al único principio de verdad, sino la habilidad de maniobrarlas y manipularlas en sólo aquel aspecto ordenado a lo puramente útil o cómodo individual o colec-tivo; no se enseña cómo salir al sol, sino a vivir en la oscuridad de la caverna" [9]. Protágoras no se limita a reconocer lo que la opinión tiene de verdadero (des-pués de toda la doxa corresponde a la "mezcla" de ser y de no-ser) porque niega la verdad: de lo que no hay "experiencia" no hay existencia; el ser es, así, una "entidad

---

2 *Filosofia e antifilosofia*, p. 16, Opere complete, vol. 28, Marzorati Editore, 1968.
3 *Filosofia e Metafisica*, vol. I, p. 49, Opere Complete, 2ª de, vol. 13-14, Marzorati Editore, 1968.
4 *Conf.*, X, 23, 33.
5 *Filosofia e Antifilosofia*, p. 15
6 *L'interiorita oggettiva*, p.36-37, 83-84, 5ª de., Opere Complete, vol. I, Marzorati, Milano, 1967; *Filosofia e antifilosofia*, p.17.
7 *Filosofia e antifilosofia*, p. 18.
8 Op. cit., p. 21.
9 Op. cit., p. 24-25.

hipostasiada" y sin sentido; sólo hay dialéctica del momento negativo, la verdad no existe porque es "interpretación" y así sucesivamente; por lo tanto, al negar la verdad, no puede no negarse también a la opinión y se impide que lo opinable salga o se libere de la subjetividad; luego, si no hay verdad, *todas las opiniones son erróneas* y se pierde irremisiblemente lo que de verdadero existe en la opinión [10]. Cuando se dice no sólo que no hay fundamentos sino que es menester desfundamentar nuestra cultura, se reconoce de hecho que nunca la praxis puede ser tomada como principio fundante; pero entonces la praxis se priva del fundamento teórico sobre el cual podría ser puesta en discusión; por lo tanto, se extrapolan los hechos a principios y si desde la praxis tomada como "principio" se niega la verdad objetiva, toda verdad...¿en nombre de qué verdad se niega?

En nombre de ninguna. Por tanto, la negación carece de valor. Tal es el "sistema del error" y aunque proceda con argumentos filosóficos no es propiamente filosofía sino filodoxa o antifilosofía. Y esto vale tanto respecto del Ser Absoluto –en un extremo– como respecto del mundo –en el otro. Si, por un lado, esta llamada "filosofía" niega el Ser trascendente, "entonces Dios no está ausente de ella, sino la filosofía actual está ausente de la filosofía, en cuanto es no-filosofía o antifilosofía" [11]; si, por otro lado, la acción política niega el principio de la ver-dad, no sólo se adhiere a las meras opiniones sino que "no puede...no poner la praxis como siendo ella misma principio y sistema" (sistema del error); en tal caso se pone como anti-filosofía porque "niega el principio del pensar" [12]. De esto se sigue, bajo un orden aparente, el *desorden* que hace de las sociedades actuales "un alucinante salón de monomaníacos obsesionados por el poder y por el éxito" y el pluralismo político engañoso en cuanto se establece únicamente en el nivel de las opiniones todas excluyentes de un criterio objetivo.

II. EL SISTEMA DEL ERROR

a) La sofística del lenguaje sin verdad

Llegados a este punto, es bueno recordar aquella dramática afirmación de Sciacca: "Acaso el pensamiento occidental no haya atravesado jamás un momento de desintegración tal total y radical; jamás el hombre y las cosas han sido diluídos con un encarnizamiento tan sutil como lo han sido por una lógica enloquecida que se regodea en girar en el vacío y en manipular caprichosamente con fórmulas y con signos; lógica codiciosa de la nada y refractaria al ser" [13]. Si la sensación es la única fuente de conocimiento y por eso, nada podemos decir respecto de la existencia o no existencia de los objetos, "he aquí una *física sin naturaleza*"; si lo no verificable carece de significado y son ilógicas las cuestiones metafísicas, he aquí "una *filosofía sin filosofía*"; una impensable ontología sin ser;

---

10 Op. cit., p. 26.
11 *Gli arieti contro la verticale*, p. 51, Opere Complete, vol. 30, Marzorati, Milano, 1969.
12 *Filosofia e antifilosofia*, p. 29.
13 *La Filosofia oggi*, vol. II, p. 252, 4ª ed., Opere Complete, vols. 6-7, Marzorati, Milano, 1963.

y, con ella, es inevitable un lenguaje (el de la metafísica y la moral) propia-mente no-racional y una lógica tautológica, es decir, una "*lógica sin logos y sin verdad*"; y como esto implica todo el campo del conocimiento humano, "he aquí... *una psicología sin alma, una moral sin ley ni valores, un derecho sin normas...*" [14].

Estoy cada vez más convencido que el proceso del pensamiento actual no sólo le ha dado la razón a Sciacca, sino que ha venido a acentuar el carácter agó-nico y casi trágico de la situación de la filosofía como "sistema de la verdad".

En efecto, la insistencia todavía vigente aunque en retroceso, del análisis del significado del lenguaje proposicional sin contenido de verdad, orientado sólo a revelar sus "defectos" lógicos, ha llevado a un sector de la filodoxa a acusar a los filósofos de no-saber-qué-cuestión plantean *antes* de resolverla (Moore, Ryle, Wisdom, Strawson); es visible, en este planteo, por un lado un prejuicio que supone que aclarar el significado de lo dicho y descubrir luego si es o no ver-dadero, de acuerdo con el método utilizado, resultará que siempre han dicho lo falso porque lo dicho se refiere a cuestiones metaempíricas; por otro lado, este análisis comete una grave injusticia histórica... salvo que admitamos que los me-tafísicos han sido siempre idiotas.

Esta posición se radicaliza aún más si se afirma, en coherencia con el método empirista, que sólo existen átomos independientes (pluralismo absoluto); desde esta perspectiva, *desde* la estructura del lenguaje se puede deducir la estructura de la realidad; reducido el lenguaje a las proposiciones atómicas de las que derivan las que contienen otras (moleculares), el conocimiento se resuelve en la teoría de las descripciones como funciones proposicionales sin contenido de verdad; luego, se afirma simultáneamente que las "construcciones" lógicas son apariencias (*una fisica sin naturaleza*) y que no hay existencia de aquello de lo cual no hay experiencia sensible (*filosofía sin ser, lógica sin logos*); de lo cual derivan tanto la no-distinción entre lo "mental" y lo físico (*psicología sin alma*) como el subjetivismo ético absoluto (*ética sin ley*).

Si los "errores" de la filosofía tradicional provienen del mal empleo del lenguaje, será menester considerar la esencia del lenguaje y su función por medio de la lógica (matemática y nominalista). Conocida la estructura del lenguaje, conoceremos el "mundo" que, como tal, es, sólo, "la totalidad de los hechos" (primer Wittgenstein). Mundo pluralista que es conocido mediante la teoría de la "figura" aplicada a las proposiciones y al lenguaje; siendo imposible captar inmediatamente la lógica del lenguaje, está claro que el lenguaje corriente fatalmente desfigura el pensamiento; es menester entonces, en el análisis proposicional, llegar a las proposiciones elementales que tienen correspondencia figurativa con los "hechos atómicos"; luego, la verdad de la proposición depende de la exis-tencia o no existencia de los hechos atómicos; por tanto, sólo tienen sentido las proposiciones de la ciencia empírica y las pretenciones de la filosofía de explicar la realidad del mundo constituyen un abuso de la lógica del lenguaje; la filosofía

14 Op. cit., vol. II, p. 251-252.

es apenas una actividad (crítica del lenguaje) y sus proposiciones *carecen de sentido*. La filosofía, concluía Sciacca, "es negada *sic et simpliciter*, ya que, privada de su objeto propio, es sencillamente estéril" [15].

Aún puede irse más lejos: si ahora se radicaliza el empirismo y se rechaza el autonomismo; si no nos preguntamos más por el significado de un término sino por el uso operativo (*cómo se sirve* uno de tal término) en el lenguaje uso y significado no pueden separarse: el significado *es* su uso en las circunstancias en las que la proposición es dicha. El uso se inserta en el "juego del lenguaje" en el cual el término tiene una función. Las proposiciones pasan a ser nuevos instru-mentos sin otra instancia allende la experiencia (segundo Wittgenstein); a la filo-sofía no le queda otra tarea que cumplir una "función terapéutica" ante los pro-blemas metafísicos que, al fin, deben desaparecer porque, simplemente, no se resuelven sino que, más bien, se disuelven. Cuando nos referimos a problemas metafísicos, en realidad realizamos falsos juegos de lenguaje que sólo nos pro-porcionan ilusiones; no tienen sentido, pues *nada* hay fuera de los hechos verifi-cables... Como Gorgias Leontino, podríamos decir que no hay ser, que no hay no-ser (un *logos sin ser*) y ya nada tiene que hacer la filosofía (una *filosofía sin filosofía*).

b) La sofística de la "teoría critica" no-crítica

La sofística o filodoxa que preocupaba a Sciacca en 1968 (y a Rosmini en 1850) ha seguido su desarrollo invadente en el mundo contemporáneo. A partir de lo que Sciacca denominaba el des-fondamiento del inmanentismo hegeliano, el "sistema del error" va armando un intrincado tejido del cual apenas señalo, especialmente, algunos de sus hilos.

Perdido el sentido constitutivamente metafísico y contemplativo de la inteligencia degradada en una *ratio* (sin ser) autosuficiente, es fatal el rechazo de toda la tradición filosófica de Occidente, desde Platón hasta hoy, como si esta tradición fuera una construcción de cierta *ratio obiectiva* subordinada e iluminada por el Ser (como Idea) reemplazada ahora por una suerte de *ratio formalis* desvinculada al ser (Horkheimer). En esta instancia se denuncia que, hoy, la razón ha sido "'instrumentalizada" y concebida como poder (en la sociedad burguesa) sin percatarse que precisamente ha sido posible por la previa eliminación del ser. Cuando Horkheimer, al final de su vida, pensó que la religión podía ser un modo de resistencia contra la racionalidad instrumental, sus epígonos, hasta el día de hoy, lo atribuyeron a una aberración propia de un hombre senil. Sea como fuere, una "teoría crítica" que así gira en el vacío, no es ni teoría (porque *nada* hay que contemplar) ni crítica (porque ha desaparecido el criterio que la hace posible y que la funda).

Las "filosofías" (tal como acontece en el marxismo hegelianizado o en el hegelismo marxistizado de Adorno) son apenas superestructuras de contradicciones

15 Op. cit., vol. II, p. 242.

(sociales) no resueltas; de ahí que identidad y contradicción se mantengan en el momento dialéctico negativo (dialéctica negativa); de lo cual se sigue no sólo la negación de la metafísica –Heidegger, por ejemplo, sería un mitólogo del ser– sino la eliminación de la filosofía sin más (nuevamente una *filosofía sin filosofía*).

Los filodoxos, pensando en y desde una sociedad opulenta que los sostiene y los mima, transforman esta singular "teoría crítica" en una "teoría crítica de la sociedad como denuncia de la totalidad del orden existente"; porque este orden es represivo en cuanto existe (Marcuse); y aunque se señale el hecho cierto del carácter unidimensional de la sociedad y del hombre actuales (dimensión económica), como el motor de esta dialéctica sigue siendo la negatividad, debería concluirse que el no-ser es el destino (y la muerte) de la filosofía. Por el momento no queda otro camino que la revolución total que conduce a la nueva utopía del individuo liberado de toda represión. Aquí y ahora, los instintos y el primero de ellos la sexualidad, pueden desarrollar una "razón libidinal" (momento freudiano) que libere al sexo de la "reproducción monogámica" y de la rigurosa heterosexualidad; de este modo, el erotismo "polimorfo" y narcisista no sólo no será una amenaza para la cultura, sino que "puede llevar en sí mismo a la construcción de la cultura" mediante la "erotización del organismo entero". Y así como la dialéctica negativa nos ha conducido a una "razón crítica" vacía de ser (un *logos sin ser*), la "razón libidinal" proclama un cuerpo sin interioridad, exterioridad pura erotizada para la cual "el objeto instintivo deja de estar absorbido por una función especializada" (un hombre sin interioridad, una *psicología sin alma*) que no reconoce otra norma que sí misma (una *ética sin ley*).

Alguno ha pretendido que la "teoría crítica" es doblemente crítica porque suprime doblemente aquello que hace crítica a la razón: por un lado rechaza el pensar como contemplación y por otro, la verdad como adecuación de la razón con la realidad. Esta doble negación tiene una lógica interna porque, siendo activa la razón, no puede ser contemplativa y no existiendo la verdad como presencia del ser y por tanto como adecuación del intelecto con la cosa, no existe verdad ni ontológica ni lógica. En cambio sí es posible la reducción del conocimiento al triple campo del trabajo, el lenguaje y el poder que se constituyen en virtud del interés (Habermas); luego, no sólo el interés conduce al conocimiento sino que son lo mismo como reconciliación entre teoría y praxis. Aquí la filodoxa co-mo praxiología alcanza cierta absolutidad en su orden porque la realidad es un tejido de símbolos significados por metáforas producidas por los estímulos exter-nos; aquellas metáforas son fijadas por la gramática del lenguaje; de ahí que esta "teoría crítica" del conocimiento sea deducción lingüística de las categorías co-mo condiciones subjetivas de toda "interpretación" de la realidad. Así pues, la pretensión de la metafísica tradicional de percibir objetivamente el mundo, es una ilusión sin sentido; sólo son posibles "interpretaciones" desde diversas perspectivas relativas a estimaciones de valor que nacen de exigencias fisiológicas. Es vano entonces el intento de una fundamentación última (no-sentido de la metafísica) y resulta más vano todavía el problema de Dios (nadificación de la conciencia religiosa): como lo preveía Sciacca, un logos sin logos ni verdad, una psi-

cología sin alma, una ética sin normas, una filosofía sin filosofía.

Naturalmente, las polémicas internas entre los representantes de "teoría crítica" no me interesan: Habermas inclinado hacia el cientificismo de Wittgenstein; Marcuse en contra; Adorno contra todos; este otro en pro de pequeñas "fanta-sías políticas" que hoy neutralicen el capitalismo... No interesan porque son ape-nas variaciones de lo mismo.

c) La sofística como aniquilamiento del hombre

En cambio, aunque su génesis y desarrollo sea diferente, oculta una coherencia profunda un análisis estructural que ha decidido prescindir del sujeto. Des-pués de todo, la absolutización del Sujeto trascendental en el inmanentismo mo-derno, lleva en sí misma los gérmenes de su disolución; por eso no me parece contradictoria cierta reviviscencia positivista que, liberada del tema antropológico, resuelva considerar las condiciones históricas que han ido formando las estructuras mentales; el "discurso" no tendría así ninguna referencia a un sujeto, sino que puede explicarse por sí mismo eliminando la conciencia subjetiva. Este método llamado "arqueología" del saber (Foucault) rechaza totalmente toda continuidad histórica y exalta sólo las *rupturas*; cada período histórico tendrá así una suerte de a priori histórico (*episteme*) sin continuidad con el anterior. Arbitrariamente se supone que la primera episteme es la del siglo XVI (Renacimiento) en la cual conocer ha consistido en leer los signos de las cosas (*antes* no habría existido filosofía, arte, cultura en general... ni siquiera había sido descubierto el hombre); la segunda episteme corresponde al racionalismo de los siglos XVII y XVIII, nueva ruptura en la cual el lenguaje se separa de las cosas; por fin, la tercera episteme, modernidad los siglos XIX y XX, nueva ruptura en la que el lenguaje es estructura independiente; aquí es descubierto el hombre que acaba de "na-cer" (antes no "existía"); pero en su mismo nacer se prevé su muerte: el hombre deja de ser sujeto y pasa a ser *objeto* de la ciencia empírica que definitivamente limita el conocimiento en la finitud. Por eso, no solamente asistimos al fin de la metafísica (tantas veces anunciado) y de la filosofía (*filosofía sin filosofía*), sino que asistimos también, en manos de la lingüística, el psicoanálisis y la etnología, al fin del hombre. La "muerte de Dios" anunciada por Zaratustra se transforma en el anuncio de *la muerte del hombre*; por eso lo anunciado en el pensamiento de Nietzsche no es tanto la muerte de Dios sino "el fin de su asesino". Nada del mundo, nada de Dios, nada del hombre. La filodoxa, en su absolutidad, se está convirtiendo en desnuda *logofobia*.

d) La sofística como logofobia

Ante tanta negatividad y tantos equívocos, Sciacca nos decía hace treinta años: "en el fondo de estos y de otros equívocos existe una especie de logofobia, producto de la filodoxa" [16].No otro es el resultado nihilista de una filodoxa que, según nos lo transmite Aristóteles, sostiene que "si todas las opiniones y todas las apariencias son verdaderas, se deriva necesariamente que cada una es ver-dadera

y falsa al mismo tiempo" [17]. Pero si, hoy, se acude a la hermenéutica en sentido nihilista (dejo expresamente a salvo la seriedad de la hermenéutica que siempre ha acompañado a la filosofía como puede confirmarlo un atento lector de Gadamer) sin trascender más allá del llamado fenómeno de la "interpretación" aplicado al "diálogo social", no queda otro camino que afirmar que no hay verdad ni siquiera como descripción objetiva. Sólo hay espacio para una (pseu-do) verdad como "interpretación" emergente de la historicidad; en tal caso, una determinada interpretación es también una interpretación porque no existen verdades allende las interpretaciones. Tal es el discurso de un "'pensar" que se autotitula "pensamiento débil" quizá por oposición a un (represivo) pensamiento *viril*, fuerte. Es imprescindible, para este pensar sin fuerza viril, un "debilitamiento" de nuestra cultura, opuesto a esa suerte de agorafobia revelada en la paternidad fuerte, en las estructuras "aseguradoras" típicas del fundamentalismo bien representado por el Papa.

Para reconocer y tolerar culturas diferentes, es necesario partir de una pérdida de fundamentos de la propia cultura. El proceso de *desfundamentación* permite la eclosión de un mundo "débil" (falto de vigor). Si no hay fundamentos, sólo existen los "otros" y se afianza la solidaridad. La metafísica, en cambio, elimina al prójimo. Pero si se es un "pensador" "débil", se vacila, se cree, no se cree...; claro es que tampoco hay nada, no hay ser, sólo "eventos"... Hay que destruir, por tanto, el "fundamentalismo". Un promocionado escritor, refiriéndose a Irán, proponía no hace mucho bombardear ese país con pornocasetes y preservativos porque, decía, "la única manera de (lograr) un desarrollo de tipo emancipatorio y modernizador contra el fundamentalismo, es *debilitarlo* desde el interior". De ahí que, a partir de una hermenéutica nihilista, se proponga una "erosión de costumbres" inyectando en el mundo una "interpretación" pluralista y, sobre todo, "debilitante". En ese sentido, tanto Voltaire como las ideas de la Ilustración, conservan su actualidad. En la perspectiva de la metafísica de la in-tegralidad, han formado un solo tejido la "filosofía" sin ser, la lógica sin verdad, la psicología sin alma y la moral sin normas; pero, sobre todo, este desarrollo casi teratológico de la filodoxa se muestra, por detrás de los "rigores" académicos y de la complicada y "docta" hermenéutica, como la fobia inocultable contra la sabiduría: la filodoxa es, ahora, *logofobia*.

III. SISTEMA DEL ERROR Y SISTEMA DE LA VERDAD

Así como el mediocre Meleto, el poderoso Anito y el parlero Licón, son inseparables de Sócrates cuya muerte logran, de análogo modo los filodoxos en sus múltiples manifestaciones son inseparables de la filosofía cuyo aniquilamiento causan. En realidad, el sistema de la verdad, como le llama Rosmini, y el sistema del error, están indisolublemente unidos en el tiempo de la historia [18]. La filodoxa

16 *Filosofia e antifilosofia*, p. 69.
17 *Met.*, IV, 5, 1009.

niega el límite de la inteligencia y niega, precisamente, lo que no se ve y no se comprende; tal es la "estupidez" de la inteligencia tan omnipresente como el ser porque es su negación [19]: es el rechazo del ser y la negación de la "vertical" del pensamiento que conduce a la trascendencia de Dios; en cuanto sustitución del *ser* por el *hacer*, constituye el pecado esencial del mundo moderno [20].

El movimiento sofístico no es entonces sólo una etapa del pensamiento griego; lo es también el iluminismo del siglo XVIII, el neoiluminismo actual, los empirismos radicales, las hermenéuticas vacías, los discursos "desconstructivos" y esas "cooperativas" de "filósofos" tan propias de cierta sociedad. Frente a esta insoslayable presencia, como tan bellamente lo comprendió Platón desde la *Apología* hasta el *Gorgias* y desde éste a las páginas del *Fedón*, sólo existe *una* filosofía verdadera que es la filosofía del *ser*, en perpetua lucha contra la sofística; trátase de una *agonía* en cuanto "lucha radical...en defensa de la forma o del principio del pensar". En efecto, si no existiera verdad ni error, ni siquiera existirían las opiniones ni las meras convenciones que son verdaderas o falsas; si, como quería Protágoras, no son ni una cosa ni la otra, entonces no son: "sólo queda la brutalidad pura aunque sea buena para calcular" [21].

Existe, pues, una tradición de la verdad y del error y un progreso, no sustancial, como enseña Rosmini, sino de "forma dialéctica" [22]. Por desgracia, el hombre tiende más al error, al error enmascarado que responde mejor a su propia inclinación al mal. El espíritu sofístico, en el fondo procede de mala fe; como bien decía Gabriel Marcel, la auténtica actitud metafísica requiere una disponibilidad; análogamente, pero de forma contraria, la filodoxa requiere una enmascarada *indisponibilidad* al ser.

De ahí que, como siempre pero hoy más urgentemente que nunca, se requiera re-pensar personalmente el sistema de la verdad [23].

Quien acepta la agonía por la verdad, sabe que el error ha de ser combatido dentro y fuera de nosotros y que entre verdad y error *tertium non datur*; por tanto, "nada de «coexistencia pacifica» y menos aún «cooperación», pragmatismos tácitos y contemporizadores, discusiones diplomáticas para concesiones recíprocas, lenguaje de la praxis política que no se debe transferir al campo filosófico y teológico y ni siquiera al pensamiento político. El solo pactar con la filodoxa es ya renegar del ser y con eso del pensamiento como tal, es amar la opinión más que a la verdad y es perder cuanto de verdadero existe en la primera; ni siquiera esta intransigencia comporta el rechazo de la zona de la doxa, sino sólo el de la filodoxa o de la sofística de siempre, de la antifilosofía, aceptada la cual no existe

---

18 *Filosofia e antifilosofia*, p. 33, 41-49.
19 *L'oscuramento dell' intelligenza*, p. 59, 61-62, Opere Complete, vol. 32, Marzorati, Milano, 1970.
20 *Gli arieti contro la verticale*, p. 79.
21 *Filosofia e antifilosofia*, p. 39.
22 *Degli studi dell' autore*, nº 4; *Introduzione alla filosofia*, ed. a cura di Pier Paolo Ottonello, p. 16, Citta Nuova Editrice, Roma, 1979.
23 *Filosofia e antifilosofia*, p. 49-50.

saber de nada, ni de moral, ni político, ni jurídico, y ni siquiera económico" [24].

Digamos francamente que estamos en guerra con el error, en nosotros y fuera de nosotros, para lo cual es imprescindible el *coraje*; como señala Rosmini, tiene la razón el derecho de guerra contra el error [25] aunque se corra el riesgo de la cicuta. No existe análisis proposicional sin contenido de verdad, ni absolu-tización reduccionista de la "verificabilidad" empirista, ni teoría crítica relativista, ni estructuralismo "homicida", ni logofobia declarada, que nos exima de esta *agonía* perpetua; sin embargo, ni siquiera en estos casos extremos es imposible cierto diálogo entre filosofía y antifilosofía; como Rosmini, Sciacca recupera aquella "porción inmortal" que aún el "sistema del error" contiene; es menester fijar los términos, condiciones y límites de este diálogo posible: ante todo es ne-cesario comprender que el "sistema del error", cuando cede algo, *no cede nada*; en cambio, cuando el sistema de la verdad cede algo, *cede todo* porque comien-za a ceder sobre el principio; por eso, un "diálogo" como mera táctica, desde el comienzo está perdido para el sistema de la verdad; en cambio, "o el sistema del error acepta que hay una verdad primera y en este caso se refuta a sí mismo; o se mantiene firme en su principio negativo, y el diálogo sólo puede ponerse co-mo guerra al sistema sin que nos preocupemos por la pérdida de aquella verdad que antifilosóficamente contiene" [26]. En el fondo, existe un solo diálogo *de la verdad con la verdad* que sólo tiene en cuenta a la doxa para verificarla; la filo-doxa hace perder a la doxa hasta la posibilidad que puede contener; como es el caso, por ejemplo, de la tesis de la razón "instrumental" en el economicismo capitalista, pero inserta en el previo y absoluto rechazo del principio del ser.

Esta decidida actitud del filósofo, para nada vulnera (todo lo contrario) el valor inconmensurable de las personas. Por eso Sciacca cree necesario esclarecer el concepto de *tolerancia*. Si se piensa en el significado de este término, se trata, ante todo, de una preciosa virtud moral ejercida sobre las personas y no sobre sistemas abstractos; tolerar (*tolerare* = soportar, sufrir) no significa entonces el "respeto" indiscriminado de "todas las opiniones", sino el hábito (que puede ser heroico) de "sostener", sufrir y amar al que yerra. Luego, la tolerancia es *virtud de la voluntad*. En cambio, el intelecto *debe* ser intolerante porque es sujeto ne-cesario de la verdad; la intolerancia es, pues, la ley de la *inteligencia*; de ahí que "invocar la virtud de la tolerancia a propósito de la verdad y del error, es aplicar las leyes de la voluntad al intelecto" [27]. La filodoxa, en cambio, invoca siempre la "tolerancia" porque sabe que *si la verdad no existe* (lógica sin logos, logos sin ser, filosofía sin filosofía, teoría crítica sin verdad, "interpretación" sin verdad, hermenéutica nihilista, etc.) para decidir una cuestión incluso moral, basta una mayoría más o menos respetuosa de la minoría, lo cual equivale, en el fondo, *a negar la inteligencia y el saber*, es decir, *la misma filosofía*. Tal es la misión de Sciacca filósofo, sujeto del "tormento de andar contra corriente" porque "no se pierde el

---

24 Op. cit., p. 60.
25 *Degli studi dell' autore*, nº 22-23; 48.
26 *Filosofia e antifilosofia*, p. 55-56.
27 Op. cit., p. 60.

ser sin pagar el tremendo impuesto del nihilismo; no se provoca el oscu-recimiento de la inteligencia sin purgar la condena a la estupidez" [28].

Sócrates no podía ceder en lo esencial. Los filodoxos, con su característica intolerante-tolerancia, le prometen la vida si deja de filosofar; pero el filósofo responde con la única respuesta posible: "tened presente que yo no puedo obrar de otro modo, ni aunque se me impongan mil penas de muerte" [29].

IV. LA FILOSOFÍA COMO AGONÍA

Siempre fue así. Pero hoy, cuando la sofística se ha vuelto planetaria, filosofar es no sólo contemplación, sino *agonía*; y es lucha, una suerte de bravo certamen en el tiempo interior. Hoy, que el filósofo sufre más que nunca el "tormento de andar contracorriente", debe luchar contra los obstáculos interiores y exteriores. Una filosofía que intenta poner en acto la integralidad de las dimensiones del hom-bre y de lo real, está "condenada" a la agonía al mismo tiempo dolorosa y gozo-sa: dolorosa porque está cercada y herida por la multitud de Meletos, Anitos y Licones, gozosa porque la adhesión al Ser-Princio produce la alegría esencial.

Sólo la filosofía es crítica porque el Ser como Idea es el principio de inteligibilidad del todo; sensismos, empirismos, materialismos, aun los más refinados y "rigurosos", en la medida en que rechazan el principio de inteligibilidad, son acríticos [30]; pero como filosofía y filodoxa existen dialécticamente copresentes en el tiempo, la filosofía verdaderamente crítica es *agónica* frente al despotismo de la sensación en el neoempirismo que ni siquiera salva al sentido como obser-vaba Rosmini: "precipita (al hombre) del infinito de la Idea en lo finito de la sen-sación; y de ésta... en lo finito de la materia a la cual reduce toda la vida" [31]. Sin verdad, sin sabiduría, negado el hombre en la "debilidad" acrítica del sé, no sé, el ser no es, el no ser es, florece el reino del *insipiens* que provoca la agonía de San Anselmo que también vio con claridad que nunca son conciliables el sistema del error y el sistema de la verdad.

Error y verdad son inconciliables como el no-ser y el ser. Por eso el filosofar es compromiso inicial con el ser-inicial; es *ascesis* como iniciación en la verdad-presente [32]; es, por eso, voluntad de sacrificio y, al cabo, itinerario a Dios: "esfuerzo de ascesis no asunción a la verdad" porque ser asumidos es don gratuito, aun-que "la *charitas* sobrenatural (...) se dona a la *charitas* natural, al filosofar" [33]. He ahí por qué la filosofía prepara para la salvación, aunque no da la salvación. Para el filósofo cristiano, por eso, la *agonía* en el tiempo frente al masivo ataque de la sofística contemporánea, se transfigura en la *agonía cristiana* que puede terminar en el martirio como San Justino.

---

28 *L' oscuramento dell' intelligenza*, p. 13.
29 *Apol.* 30 b.
30 *Filosofia e antifilosofia*, p. 75.
31 *Degli studi dell' autore*, nº 16.
32 *Filosofia e Metafisica*, I, p. 64-65.
33 Op. cit., I, p. 67.

Creo que, a la luz de la metafísica de la integralidad, tal es la dramática situación de la filosofía, cercada, oprimida, ocultada, silenciada, despreciada y martirizada por la en apariencia omnipotente filodoxa. La agonía, hoy, es certamen contra la Nada: "toda forma de empirismo y de positivismo es siempre «nihilis-ta»; ve el *ens* y pierde el *esse*, y el *ens* sin el *esse* es nada; queda el puro hacer a nivel empírico, el hecho o el evento ininteligible y sólo opinable" [34].

Sólo es verdadera la filosofía del *esse* (principio dialéctico o sea en necesaria relación con la mente); en ese sentido existe una sola filosofía aunque puedan ser infinitas las perspectivas filosóficas: *auténtico pluralismo* que supone la *uni-dad* de la verdad objetiva. Los sofistas que la niegan (desde el empirismo al neo-iluminismo y desde las "teorías críticas" no-críticas a la hermenéutica nihilista) siguen encadenados mirando, sin ver, las sombras de lo real: son los verdaderos "cavernícolas" de hoy que odian la luz del ser (logofobia); "oscurantistas" que aman las tinieblas de lo sensible ininteligible porque les falta, precisamente, la luz de la verdad del ser. Cavernícolas y oscurantistas que ponen a prueba a la filosofía y al filósofo que se debate en la *agonía* que no concede reposo.

Para Michele Federico Sciacca, sobre todo en los últimos años de su vida, la filosofía de la integralidad, momento importante del "sistema de la verdad", era una terrible agonía. Agonía *inicial* co-presente a la inicial adhesión al Ser como Principio; *proceso agónico* en el tiempo interior en cuanto lúcido y mortal combate por la verdad contra la filodoxa, agonía *final* como último salto hacia la visión de la Verdad viviente. Cuando la fama auténtica y el prestigio de Sciacca habían alcanzado plena universalidad; cuando parecía que nada podría empañar su presencia y su influjo intelectual, se comenzó a silenciar su enseñanza, a ignorar su nombre y, después de su muerte, a tratar de olvidar su existencia. La filodoxa, la logofobia y la anti-cultura realizan su trabajo con eficacia. ¡Buen signo gracias a Dios! Ahora sí podemos, de veras, esperar que la levadura (pe-queñísima en cantidad) de su doctrina y de su ejemplo, fructifique vivificando toda la masa de la auténtica cultura. La agonía conduce a la sabiduría.

---

34 *Gli arieti contro la verticale*, p. 78.

LA UNIVERSIDAD DEL SIGLO XXI [

Bernardino Montejano

ANTE todo queremos expresar nuestra gratitud a C.U.B.A. por la generosidad de la convocatoria, convocatoria no excluyente, dirigida a todos los universitarios, fueran o no socios del Club. Esta generosidad contrasta con diversos sectarismos existentes en la Argentina, que impiden la presencia de muchos universitarios en muchas universidades, sectarismos políticos, religiosos, laicos o clericales; en segundo lugar, gratitud por el tema elegido: "La Universidad del siglo XXI". A nosotros personalmente no se nos hubiera ocurrido estudiar el tema; estos concursos sirven como acicate, como estímulo, por eso es bueno que se repitan.

Después de siete siglos de vida y de experiencia, la Universidad se encuentra hoy en un cono de sombra. Hace unos años, Vargas Llosa escribió unos artículos que se llamaban "La Universidad moribunda"; el norteamericano Alan Bloom habla de "La descomposición de la Universidad"; en forma paralela siete profesores europeos, entre otros el gran aristotélico Pierre Aubenque, escriben un libro llamado *Para que la Universidad no muera*.

¿Por qué esto de moribunda, de descomposición, de que no muera, cuando vemos que se multiplican aquí y en otros lugares ciertos entes llamados universidades, sus escuelas y sus carreras, en progresión geométrica? *Hoy día, aquí en la Argentina, asistimos a la hiperinflación universitaria*. ¿Ustedes saben que desde que existe este gobierno han sido reconocidas quince universidades privadas, que en este momento tramitan su reconocimiento en esta ciudad cuatro facultades de Derecho, y que han sido transformadas en universidades ciertos institutos de la Fuerzas Armadas; que hoy en día hay cuatro nuevas universidades nacionales en proceso de formación y en trámite de reconocimiento sesenta nue-vas universidades privadas? ¿Ustedes saben que mientras en Alemania hay ochenta títulos universitarios posibles, y en España trescientos, en la Argentina hay mil setecientos cincuenta?

O sea que estamos ante un fenómeno tremendo, *un fenómeno de hiperinflación que se vincula con una filosofía que llamamos de la exterioridad*, muy difundida entre nosotros hoy, pero que no es invento nuestro. *Es una filosofía que*

[Discurso pronunciado por el Dr. Bernardino Montejano el 16 de mayo de 1994 en el Club Universitario de Buenos Aires (C.U.B.A.), al recibir el premio del concurso literario organizado con motivo del 75° aniversario del mismo.

busca el parecer antes que el ser, una filosofía que pone el acento en el or-nato, en lo exterior, en la etiqueta, en el embalaje. Cuenta Diógenes Laercio que Solón, el sabio de Grecia, después de su gobierno como arconte, inició un viaje y visitó a Creso, el rey de Lidia. Creso era famoso por el ornato. En su palacio abundaban seguramente los decoradores, los peluqueros, las manicuras, el ma-quillaje, etc. Y entonces le preguntó el rey al sabio: "¿Has visto algo más hermo-so?". Y le contestó Solón: "Sí lo he visto en los gallos, en los pavos reales y en los faisanes, pero esto en ellos es natural".

O sea, esta filosofía de la exterioridad viene de lejos, pero hoy aquí la su-frimos y la sufrimos en tantas universidades nominales que son un verdadero disfraz, que a veces incluso construyen lujosas y ostentosas edificaciones a costa del sacrificio y el sudor de profesores y estudiantes, mientras violan en forma co-tidiana los deberes estrictos de justicia conmutativa, que rivalizan en poco vera-ces propagandas.

Esto es tremendo. Mientras las universidades públicas se encuentran en crisis porque en muchas de ellas lo que importa es el poder y no el saber, mientras las universidades privadas reverdecen el antiguo espíritu mercantil de la sofística, todavía existen en la Argentina bastiones universitarios y muchos universitarios ambulantes que creemos probarán su autenticidad en la medida en que estas falsificaciones les duelan y en la medida en que sigan viviendo e impregnando sus ambientes, sus ámbitos de influencia con el espíritu secular de la Universidad.

Para evaluar estas falsificaciones, estas simulaciones, estos disfraces, recurrimos al *tema de la naturaleza*. El tema de la naturaleza molesta a mucha gente. Un ex-decano de la Facultad de Derecho, el doctor Buligyn, escribía en un libro que era absurdo plantearse el tema de la naturaleza. ¿Por qué el tema de la naturaleza del hombre, del matrimonio, de la familia, de la Universidad...? ¿Por qué? Porque casualmente si nosotros nos planteamos este tema respondemos a la gran pregunta de la filosofía: ¿Qué son las cosas? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cuál es la naturaleza del hombre, de la sociedad, del matrimonio, de la familia, de la propiedad, de la Universidad? Entonces tendremos criterios claros y no seremos un ingrediente más de esas masas de borregos modernos a las que se refería Max Scheller que siguen hoy una bandera, mañana otra, sin criterio ni discernimiento.

La naturaleza de la Universidad aparece clara ya en un texto del rey Alfonso el Sabio, en el siglo XIII, cuando dice que es un *ayuntamiento de maestros y escolares hecho en algún lugar con voluntad y entendimiento de aprender los saberes*. La Universidad que sociológicamente en un grupo social se distingue de todos los otros grupos por su fin: el aprendizaje de los saberes. Es una comunidad de profesores y estudiantes, que tiene por fin la búsqueda, la transmisión y la contemplación de la verdad bajo modo de saber. Si una Universidad realiza estas tareas será tal, y si no, no lo será, por más universidad que se llame.

Como la Universidad es un ámbito de estudio y constituye *el hogar de los saberes*, la primera parte de nuestra contribución a este concurso hace referencia

a las *reglas para estudiar de San Bernardino de Siena*, que no las vamos a comentar acá porque también el Club editará generosamente las dos obras premiadas. Pero se las recomendamos. Es un sermón que San Bernardino pronunció en el año 1427 en la Universidad de Siena, reglas que fueron comentadas des-pués por Juan Pablo I cuando era el Cardenal Luciani, en una carta a San Ber-nardino y que creemos son rigurosamente actuales.

La segunda parte de nuestro trabajo se refiere a *la Universidad en su historia*, y aquí se señalan cuatro características que la misma debe poseer y que según un profesor argentino, Juan Alfredo Casaubon, otra víctima de sectarismo polí-tico, son: en primer lugar, tiene por fin la verdad; en segundo lugar, debe basarse en una recta filosofía; en tercer lugar, debe ser fiel a la tradición cultural del pue-blo que la nutre, y aquí hacemos referencia como pilares de esa tradición a la filosofía griega, al derecho romano y a la revelación judeo-cristiana; y finalmente, debe tener una apertura a la época, o sea, debe asimilar los avances, los ade-lantos del tiempo y, por otro lado, influir en su contorno.

Acá hay algo muy importante: *la Universidad tiene una misión respecto a la sociedad que la nutre y esta misión es intervenir como un poder espiritual*. Hoy día la Universidad no interviene como poder espiritual porque no tiene autori-dad para ello, porque la ha perdido. Y el vacío dejado por la Universidad ha sido llenado por el periodismo, como afirma Ortega, una de las clases menos cultas de la sociedad. Y el periodismo es el culpable del aborregamiento y de la imbecilización de grandes sectores de nuestra Argentina. Y esto no es sólo nuestro, sino que es un fenómeno universal, porque como dice un presidente de los Estados Unidos, Jefferson: "El hombre que nunca mira un periódico está mejor informado que el hombre que los lee, de la misma manera que el que no sabe nada está más cerca de la verdad que aquel cuyo espíritu está atiborrado de falsedades."

Aquí se trata de recuperar el espíritu de la Universidad. *Si la Universidad actúa como un poder espiritual servirá al bien común político, a través de la reali-zación de su propio bien común, que es en lo fundamental una perfección inte-lectual de sus miembros.*

¿Y cómo se logra esta perfección? A través de una severa disciplina, que tengan los profesores y los estudiantes. Hay un texto de Saint-Exupéry en *Ciudadela* que se lo repetimos a nuestros alumnos: "Fuérzalos a construir una torre y los transformarás en hermanos. Si quieres que se odien arrójales un poco de grano." Un profesor que respeta a los alumnos les exige, los fuerza a construir la torre y de allí surge la amistad, la fraternidad, la hermandad, que puede germinar en la Uni-versidad. El demagogo les reparte alpiste como si fueran canarios. Y si los alum-nos tienen buena disposición, si tienen verdadera docilidad, que es una parte de la virtud de la prudencia, su espíritu de estudio, que es al fin y al cabo la clave, entonces sí se encuadrará y prestará el servicio debido al bien común político.

Pero también nuestra Universidad tiene otra tarea, que es *pensar la Argen-tina*. Esto lo señala el Padre Leonardo Castellani: tenemos el deber sacro de pen-sar

la Patria. Y también pensarla analizando su naturaleza y su deber ser a partir de esa naturaleza. En el año 1955, nuestro padrino Enrique von Grolman, le dirigió una carta al general Franklin Lucero, entregada en mano el 13 de junio, que tiene un texto que nos vamos a permitir leer porque creemos resume el apor-te que tenemos que hacer como integrantes de la clase dirigente, de la cual forma parte la Universidad: "Siento profundamente la Argentina mía. Ella se realizará en plenitud por la fuerza espiritual de su Iglesia Católica Apostólica y Romana; el honor y bizarría de su Ejército, su Marina y su Aviación; el señorío y responsabilidad de sus clases dirigentes y la dignidad de sus ciudadanos. Ellá será y entonces seremos." Examinemos si hay fuerza espiritual en la Iglesia; si hay honor y bizarría en el Ejército; si hay señorío y responsabilidad en los dirigentes y si hay dignidad en los ciudadanos. Y si no lo hay, tratemos que todo eso exista.

La última parte está dedicada a *la Universidad del mañana*. ¿Existirá en el siglo XXI? No lo sabemos. No somos adivinos. Al fin y al cabo esto pertenece al ámbito de los futuros humanos contingentes. Si ustedes quieren saberlo con certeza y creen en las supersticiones, recurran a algún horóscopo, a la astrología, la nigromancia, a la quiromancia... No lo sabemos; aparte, el mundo vivió más tiempo sin universidades que con universidades, y la Universidad hoy puede desaparecer al pretender ser todo y acabar siendo nada, o sea, nada distinto.

Sin embargo, *la previsión del porvenir es una cuestión de supervivencia*. Algunos como Toffler, mientras predican la ruptura con el pasado, utilizan los elementos forjados en ese pasado para poder aterrizar con suavidad en el futuro; otros como Bradbury hablan de una época en la cual los bomberos en lugar de apagar los incendios quemarán libros; esto que parece tan raro ya lo hemos visto, cuando en una Universidad se resolvió quemar los ejemplares de la revista de la misma; por otro lado vemos que hay en algunos autores de la ciencia ficción una denuncia del doble pensar, del doble discurso de hoy, llamado por Orwell "el empleo del engaño consciente"; por otra parte, también algunos piensan que no hay que afligir al hombre con recuerdos, que hay que tratar de que se borre en él toda huella del pasado.

Y sin embargo Bradbury, que es uno de los más inteligentes autores de ciencia ficción, afirma: "un hombre no tiene posibilidad de hablar de futuro a menos que tenga un fuerte sentido del pasado". Éste es el sentido histórico que queremos rescatar; la historia viva, no la historia de museo, la historia que nos abre posibilidades con relación al presente y al futuro.

Es gracioso, pero estos futurólogos hablan del *hábito de la anticipación*: esto no es otra cosa que la antigua *providencia*; hablan de la *objetividad ante lo inesperado*, porque los cambios pueden ser bruscos y violentos: esto es la antigua *solercia o sagacidad*; hablan del *analfabeto del futuro*; ahora bien, el que aprende a aprender es el que adquiere y practica la *ciencia como virtud intelectual*, según el antiguo Aristóteles. Por otro lado, la multiplicación de los bienes, de los incentivos y de las problemáticas exige en el futuro ciertos *marcos comunes para que el hombre pueda comunicarse*, pero ésta es la clásica doctrina de la concor-

dia. Además hablan de cursos de futuro. ¿Para qué? Para comprenderlo y discriminar lo bueno de lo malo. Esto no es otra cosa que el discernimiento de los signos de los tiempos, a lo cual nos convoca el Evangelio; hablan de la necesidad del dominio de la tecnología, que es un medio; esto no es otra cosa que la antigua doctrina de la prudencia, que es una virtud que se ocupa de los medios.

¿Subsistirá la Universidad? Un norteamericano, Lewis Perelman, dice que el progreso de la informática y las nuevas tecnologías capacitarán a la gente de toda edad y condición para aprenderlo todo en cualquier momento y en cualquier lugar. Esto es una estupidez, porque nunca el hombre podrá aprender todo; siempre nuestro conocimiento será parcial, fragmentario, sujeto a revisión y, ade-más, menos podrá aprenderlo en cualquier lugar y en cualquier condición. Hace falta un cierto condicionamiento para que nosotros podamos aprender algo.

Toffler, por ejemplo, habla del *reflujo de la escuela al hogar*. Van a ser los hogares los que van a enseñar, con las computadoras, con las comunicaciones, con la electrónica, en lugar de la escuela. La escuela está destinada a desaparecer. La Universidad también quedará reducida a actividades supletorias, so-ciales, deportivas. Es gracioso, porque Toffler, que habla de este reflujo, también habla de la familia del futuro, la de la tercera ola, y afirma que no será como la actual ni como la anterior, sino que se integrará por un curriculum matrimonial. Lo normal, según él, serán cuatro matrimonios: el matrimonio a prueba, que du-rará muy poco; después el matrimonio de personas jóvenes, que podrán o no tener hijos, porque al fin y al cabo los hijos estorban la libertad de los padres. Pero suponiendo que los tengan podrán no criarlos, y entonces los divide en "bio-padres" que tienen los hijos y "pro-padres" que los crían; aparece un aviso que pone una familia de padre, madre, abuela, ofrece un lugar para transformar a su hijo en un joven preparado y culto, con clases optativas de religión, con fre-cuentes visitas de los padres, con posibilidad de contactos telefónicos, etc., pero este segundo matrimonio de personas jóvenes también termina, fundado en el egoísmo concluye en el hartazgo; entonces viene el tercer matrimonio de per-sonas maduras y complementarias que, según Toffler, es el que durará más has-ta su quiebra en el momento de la jubilación, que abrirá la posibilidad de un matrimonio geriátrico. Piensen ustedes si con esta familia, si con este hogar, se puede sustituir a la escuela, a la Universidad. Estamos en la locura.

Muchos problemas tendrá la Universidad del siglo XXI, problemas que ya se avizoran: la multiversidad, la pluriversidad, esta Universidad transformada en factoría de conocimientos, una especie de gran mercado de golosinas para el alma, como diría Platón; la multiplicación de carreras, que en los Estados Unidos es una cosa de locos, hay cursos universitarios para porteros escolares, hay cursos para artistas de circo, para payasos, para gobernantas, etc. ¿Todo eso puede ser universitario? ¿Qué se debe enseñar entonces? Hace poco, en Francia apareció la Universidad del Vino, que ya expide sus diplomas de *sommelier-conseil*, cuyos graduados con profundos fundamentos nos podrán aconsejar qué vino corresponde con cada comida. Estamos ante una multiplicación absurda.

¿Quién debe enseñar? No puede enseñar cualquiera. Urge aquí volver a un cierto rigor para que aquel que enseñe no sólo tenga la capacidad suficiente, sino una adecuada maduración de su saber. Hoy entre nosotros es una vergüenza, enseña cualquiera, enseñan estudiantes, enseña gente recién egresada, que no tiene la más remota idea de qué se debe enseñar ni cómo se debe enseñar, y aquí surge otro problema, el de la metodología, que también está aludido en el libro y en el cual no podemos detenernos.

Otro problema es el de la *insubordinación de la técnica*; la técnica tiene que ir a buscar sus fundamentos, que están más allá de ellas, plantearse sus consecuencias y evaluarlas.

Saint Exupéry, hace años, cuando se refiere a las carreras de aviones, expresa que preocupados por eso nos habíamos olvidado del motivo de las mismas. Nos habíamos olvidado que los aviones están al servicio de los hombres. Somos nuevos bárbaros, tenemos una casa nueva, una casa que no la hemos habitado, que tenemos que humanizar. Pero ¿por qué se insubordina la técnica? Porque ha desaparecido el espíritu y ocupa su espacio al encontrarlo vacío.

Otros problemas son los *límites de la ciencia*. Aparece la ciencia sin conciencia. Cuando Toffler habla de la industria genética, las cosas que dice... Tenemos que fabricar individuos con estómago de ñandú para que puedan comerse los basurales; tenemos que producir obreros que sean resistentes, pacíficos y que no hagan huelgas; tenemos que alterar de algún modo el proceso biológico, te-nemos que poder predecir, por ejemplo, si el que nacerá es deforme. ¿Para qué? Para asesinarlo. Es tremendo esto. Es la ciencia sin conciencia.

Y es por eso que hace falta *una nueva síntesis*. Y esta nueva síntesis no se puede lograr sin una sólida formación religiosa y una sólida formación filosófica. Porque aquí también se producen desajustes muy graves y grandes científicos son enanos o pigmeos en materia filosófica y en materia religiosa.

¿Qué hay que rescatar de todo esto? Carnelutti concluye su *Metodología del Derecho* con una referencia a *la interminable fila*. Dice que *así como la Verdad ha bajado del cielo, a través del esfuerzo de la investigación la verdad también sube al cielo*. Y aquí no interesa cada uno, interesa la interminable fila; no inte-resa que algunos se equivoquen, que algunos crean inocentemente haber llega-do a la meta y no lleguen; interesa esta interminable fila de investigadores, de peregrinos, que a través de cada descubrimiento confirman la creación. El con-firmar la creación es al fin y al cabo ascender al cielo. Y este coro de interminables peregrinos en una sinfonía sin fin canta la gloria de Dios.

Ahora bien, ¿es posible que la Universidad subsista? Creemos que sí. Es posible, pero es *difícil*. Y por eso, porque es difícil el bien a conquistar para que la Universidad subsista, es un bien *arduo*. Y aquí aparece una figura que podemos tomar como modelo, que es la de un pez de nuestro ríos interiores, el surubí, que navega contra la corriente.

Si queremos rescatar a la Universidad tenemos que navegar contra la corriente. En caso contrario terminaremos en las aguas del Río de la Reconquista, que quiere nuestra Secretaria del Medio Ambiente entubar y hacerlo la matriz de una cloaca, pero no eliminar la cloaca; acabaremos en el Riachuelo o en el Río Tigre. En cambio, si navegamos contra la corriente podemos llegar a las aguas claras y limpias que están en la fuentes del río, como dice el poeta:

> Le dijo el surubí al camalote:
> no me dejo llevar por la inercia del agua.
> Yo remonto el furor de la corriente
> para encontrar la infancia de mi río.

La Universidad puede sobrevivir, dice Ellrodt, en la medida en que recobre la alegría. ¿Qué alegría? La alegría de enseñar y la alegría de estudiar. Y entonces Ellrodt nos convoca en el libro *Para que la Universidad no muera* a la única batalla universitaria, y afirma que podemos librarla, debemos librarla. Es *la batalla por la verdad*. Y si, incluso, se nos expulsara de las universidades de este siglo, nos encontraremos en la Universidad fuera del tiempo, que es aquella en la cual se reúnen los hombres cuyo objetivo vital es la búsqueda de la verdad.

SEÑORA DE LA LUZ [



a Edelweis Serra

> *"Caminar cerca de ti, Madre, en la noche del misterio, hasta que brille el alba eterna...".*
>
> Max Caron

SEÑORA de la luz y de la Pascua,
yo te busco en la hermosura de los días remotos
y te pregunto el porqué de la Esperanza.
Dios te salve, Señora, plenitud
y hondura en mi piedad quemante,
yo te pregunto por mi Fe arrasada,
vagando los umbrales que llevan hasta el trono de rosas,
buscando esa espada de fuego para arrollar al miedo.

[Primer Premio de Poesía Mariana

Señora de la noche,
he de volver a verte ardida en lágrimas
cuando contemple el hambre de mi hermano,
la cabeza rapada, el rostro herido
con unos ojos puros de cordero.
Y tú Purísima nos llames a transitar las laderas del castigo
por una Caridad que ya olvidamos.

No me pierda en tu noche, Señora de la Gracia y la Pureza,
en mi última noche de diamantes:
    aférrame al haz de tus espigas,
    dame una gota de sangre de ese vino,
    una piedra que lave las tristezas,
    una lanza de júbilo para clavármela en el pecho
    cuando se purifique mi día, al fin, triunfante.

Señora de la Luz,
dile al Señor que hemos venido a su fiesta con laúdes,
que hemos llegado hasta su mesa,
ésa del pan y el vino, la paloma y el fuego.
Y Él dirá: "Éste es mi cuerpo y ésta la espada de mi sangre".

Señora de la Luz,
toma mi corazón y adormécelo a tu sombra.
Soy un alma que sufre en tu regazo,
que conoce el perfume en que se adensa el luto,
que permitió a tu Hijo abrir en sus heridas una llaga distinta.

¡Oh Madre
acúname en tus brazos,
acuna mi sufrir,
acuna el llanto!

¡Oh Madre, oh paloma crecida sobre la pampa inmensa!

Martha F. Bluhn

LA TÉCNICA Y LO HUMANO

Marta S. Siebert

QUE vivimos en la era tecnológica no es motivo de discusión; sí lo es la visión que el dominio de la técnica suscita en nuestros contemporáneos.

Es menester dirimir en qué consiste la técnica, a qué debe orientarse, cuáles son sus límites en relación con la investigación científica, qué dimensión posee como fenómeno histórico acuñado en este siglo que transitamos, si su ritmo de desarrollo está en proporción con las transformaciones que opera en el medio físico y social, y si es legítima para una nación determinada o para todas las culturas.

Éstas y otras muchas cuestiones se plantean cotidianamente en los distintos ámbitos del quehacer humano, llegando a posiciones extremas, que la consideran como el remedio universal para los avatares del hombre de hoy con la pro-mesa de un paraíso terrenal impostergable; y aquellas que ven en su desarrollo un toque diabólico, como lo que conduce a la aniquilación de la civilización.

De cualquier manera, la realidad es que la técnica se ha instalado hasta en el más modesto de nuestro hogares, y ese hecho reviste un carácter irreversible. Ello significa que no podemos hacer abstracción ni prescindir de los servicios que brinda, pero sí analizar en qué aspectos nos afecta en nuestra propia esencia humana, y cuáles son las alternativas de que disponemos para evitar ser absorbidos por la máquina.

Conceptualización

La técnica es considerada, en general, como el medio para dominar la realidad, la circunstancia, la naturaleza: la ha creado el hombre y la va modificando según le convenga, adaptándola a sus necesidades.

En este sentido, la técnica existe desde la prehistoria, en los utensilios que el hombre creó para eludir su sometimiento al mundo físico. Es decir, ella significó el tránsito de la acción originada en el mundo subjetivo (el hombre) al mundo objetivo exterior (las cosas), a distancia del hombre en espacio y tiempo. Por ello, fue un instrumento alongador de su acción a nivel espacial, al que, posteriormente, le imprimió una velocidad conveniente (máquina), para actuar a distancia temporal. Esta última –la máquina– es expresión moderna de la técnica: dejó de ser algo que ayuda al hombre, para reemplazarlo en sus tareas.

Esta nueva técnica, surge como consecuencia del pensamiento moderno, en virtud del cual el hombre se convierte, por imperio de la razón, en un ser capaz de investigar la realidad desde la excluyente perspectiva humana.

Esta nueva manera de pensar se aplica, inicialmente, a los objetos de la naturaleza, con criterio científico, sobre todo en el dominio de la matemática y de la física, que es el origen de la técnica en el sentido moderno de su desarrollo. Luego seguirá una evolución autónoma que le permitirá crear aparatos y máquinas (telescopio, microscopio, etc.), que beneficiarán a las investigaciones científicas en los campos mencionados.

Pero ocurrió un hecho que los primeros científicos no buscaron, ni tan siquiera imaginaron. Este modo nuevo de investigar la realidad se trasladó a otros ámbitos, en los cuales esa razón apegada a lo meramente humano no podía ingresar sin riesgo para el propio hombre: el dominio de lo absoluto. Las ciencias pasaron a ocupar el lugar de la religión, proponiéndose una explicación de todos los dominios de la realidad y sumiendo al hombre en un craso materialismo, o un monismo, o un positivismo, que implican, todos, una reducción de lo cualita-tivo a lo cuantitativo y una reducción, también, de la categoría de valores a una sola alternativa: verdadero o falso, demostrable o no demostrable.

La moderna técnica

En ese ámbito y con esa modalidad de pensamiento surge la máquina, con una fuerte tendencia a normalizar todo y a hacer intercambiable todo, incluyendo al hombre. Pero al mismo tiempo, entra en conflicto con la propia naturaleza física y humana que esencialmente imponen la variedad, a través de las múlti-ples interrelaciones con el ambiente y con la propia vida: la sucesión del día y la noche, el paso de las estaciones, el clima, etc., influyen y regulan, en cierto modo, la vida del hombre y su trabajo.

El hombre moderno, industrial y urbano, vive enajenado de la naturaleza, en una prisión confortable (con luz artificial, aire acondicionado), agradeciendo a la técnica que lo aleje de las fluctuaciones de la naturaleza (epidemias, hambre, comunicaciones, temporales, etc.), pero a la cual no puede meter en su propia vida. En verdad, puede usar de ella para rejuvenecerse, de modo que no lo dejen fuera de servicio como máquina anticuada, pero no puede alterar su ciclo vital.

En el enfrentamiento con la naturaleza, ésta toma venganza: con el insomnio que padece el hombre de la era técnica, a través de somníferos; con la fatiga que produce el trabajo rutinario y monótono, mediante la cafeína y los estimulantes; con el nerviosismo, inquietud, descontento, etc., que generan las condiciones artificiales de trabajo. Todo ello lo va llevando al hombre a un distanciamiento de su esencia verdaderamente humana, a un enfrentamiento con su propia naturaleza, a su propia destrucción.

Reconstruir el mundo de los valores

La tarea primordial del hombre, aún y sobre todo, en la era técnica, si no quiere convertirse en un animal con cerebro privilegiado (Keilhacker), es enfren-tarse y asumir los interrogantes sobre el sentido de la vida, la responsabilidad última de la persona, y el fin último del hombre, esto es, reconstruir un mundo regido por un orden acertado de valores.

Para ello son necesarios una reverencia y un profundo respeto hacia el mis-terio del hombre. Los adelantos científicos y técnicos no disminuyen el misterio de la vida, de la muerte, del más allá.

Esta realidad la comprobamos a diario en los problemas que suscita el desarrollo, por ejemplo, de la ingeniería genética con respecto a la bioética. La palpamos en la profanación y degradación de la vida psíquica y espiritual por los medios de comunicación (violencia, pornografía, publicidad, etc.). Si hasta se ha perdido el respeto por los ancianos y su sabiduría, ahora arrojados en suntuosos y confortables asilos porque ya no son útiles ni participan del circuito productivo; por la mujer, alejada de su hogar y de sus hijos, envilecida y convertida en mero objeto de placer sensual; por el niño, abandonado a su suerte frente al televisor o en las calles; en fin, por los mayores, los sacerdotes, los maestros, los sabios y los doctos. El mundo es, como dice el tango, un "cambalache".

Debemos reconstruir ese orden axiológico para esta época, para un hombre que vive en un mundo bipartito: el mundo impersonal de las cosas, de la máquina, por un lado; y el mundo de lo vivo, de los seres que habitamos en este planeta, por el otro. Esto significa aceptar la técnica, pero seguir siendo humanos.

No hay retorno a la era pretécnica. Debemos aprender a convivir con sus leyes, pero no negar que nos influyen y arbitrar los medios para lograr el equilibrio frente a la tendencia a la funcionalidad y a la uniformidad a que nos somete la producción en serie de artículos de gran consumo, el trabajo maquinal y los medios de información y formación de la opinión pública.

Debemos recuperar nuestra individualidad, nuestra identidad personal, que la producción industrial en serie (forma de vida, instalación de nuestros hogares, indumentaria, nuevas formas de comunidad) trata de desdibujar y estandarizar.

Debemos dar nueva vida a las relaciones humanas e interhumanas, en las cua-les prima la esfera íntima del hombre y que se expresan y desarrollan prístinamente en la familia. Una familia que ahora ha sido reemplazada por el individuo libre de todo vínculo personal y afectivo que lo "ata" a una tierra, a un paisaje, a los amigos, a su familia, a usos y costumbres, para pasar a ser miembro de grandes formas sociales (el Estado, por ejemplo), o encontrarse en el anonimato de la masa, en esas aglomeraciones que son propias de la ciudad, pero en las que se hallan unidos por la coyuntura de un evento determinado y no por lazos humanos íntimos.

En fin, la técnica no sólo modifica el mundo objetivo de las cosas, sino tam-

bién nuestra relación con nuestros semejantes, desarrollando nuevas formas de comunidad, con nuevos centros de gravedad, que alejan al hombre de lo propiamente humano, de esa religación con el pasado y su pasado, con el presente y su presente, con el futuro y su futuro, los cuales cobran sentido y dan sentido a nuestra vida si los enraizamos en lo absoluto, sea éste metafísico o religioso.

La Informática

El gran desarrollo de la tecnología en el siglo que transitamos y su aplicación al mundo de las comunicaciones, ha generado un cambio profundo en la cosmovisión del hombre contemporáneo.

El hecho de que un satélite nos ponga el planeta a nuestro alcance en segundos no debe llevarnos a simplificar el problema y creer que tal situación nos "hermana" con el resto de la especie humana o que los logros científico-tecnológicos nos erigen por encima de nuestros antepasados.

Por el contrario, como hombres que somos debemos reflexionar críticamente sobre el significado, alcance y consecuencias que tales "avances" comportan.

Con el inicio de la Edad Moderna, el hombre comienza a bucear en la intimidad propia y de la sociedad, en busca de una exteriorización, transparencia, comprensión y racionalización de todos los fenómenos, en la convicción de que "conocer es poder".

Por su parte, el Estado Moderno busca sustraer y acaparar los poderes que en la Edad Media estaban distribuidos en la comunidad, de modo tal que el ciudadano queda en un estado de vulnerabilidad como consecuencia de la pérdida de su intimidad y de su independencia, cayendo en una indiferenciación, en una homogeneización que lo masifica.

A través de los medios de información de masas se pretende reflejar todo el acontecer y el ser del hombre, utilizándolos el Estado como forma de control y de ordenación sistemática. Ésta es la razón por la cual algunos autores hablan de un "neocolonialismo", para referirse al orden internacional de la información como sistema de dominación, que surge concretamente en la seguna postguerra mundial, cuando EE.UU. lanza la idea del "*free flow*" (W. Churchill) o "flujo libre de la información", contra la cual –por otra parte– reaccionaron todos los países en vías de desarrollo que conforman el bloque de los no-alineados (Conferencia de Nueva Delhi, 1976).

El término *información* que nace, pues, con la modernidad, más concretamente vinculado a la aparición de la imprenta, es un fenómeno estrictamente humano, en el sentido que es el hombre el único ser capaz de informarse. La comunicación, en tanto, puede ser intraespecífica (con los de la misma especie) o interespecífica (entre las distintas especies).

El acto de informar es, esencialmente, un acto de desvelamiento, de sacar a la luz lo desconocido, lo oculto, lo secreto, con la colaboración de la parte afec-

tada o sin ella. Estamos diciendo que el informar es un acto unilateral, mientras que la *comunicación* es bipolar, requiere de la interacción de los dos, lo que hace que enriquezca los vínculos sociales e incremente la solidaridad. Además, el ámbito de la comunicación es omniabarcativo, pues comprende al mundo natural, humano y divino, y puede realizarse hasta en el silencio.

Cuando aparecen (mediados de los años sesenta) las técnicas que, por lo antedicho, prefiero llamar "informativas", y la cultura de masas, asistimos al nacimiento de una nueva sociedad, que algunos denominan "sociedad de la información" y otros "sociedad digital", pero que de cualquier forma se refieren a lo mismo: designar a las sociedades occidentales como redes de "flujo informativo", donde la información es la que determina los objetivos, normatiza pautas de conducta, impone culturalmente los modelos, determina las formas de producción y de consumo, fija la escala de valores, etc. Bástenos con pensar en la moda, en los bienes de consumo, en los "modelos" de nuestros jóvenes...

Las consecuencias de tal situación son evidentes y las estamos padeciendo a nivel social, familiar, cultural, educativo. Como afirma el publicitario David Victoroff (*La publicidad y la imagen*, Barcelona, 1980), "sobre las ruinas de sistemas de valores y de símbolos característicos de subgrupos particulares, la publicidad, a través de las imágenes de marca, tiende a erigir nuevos valores simbólicos, comunes a la totalidad del grupo social", dentro del marco de lo que Abraham Moles llama "la opulencia comunicacional".

Si en este momento tenemos claro que la relación con los *mass-media* es unilateral, que no hay posible comunicación en la relación con ellos, sino simple y abrumadora información, estaremos en condiciones de comprender que la técnica aísla a la persona de la realidad, pues le impide experimentarla, creándose "experiencias de segunda mano". A este respecto, el antropólogo alemán Arnold Gehlen dice que sin experimentación directa el hombre deja de autoconstruirse, cayendo en un estado de "dependencia fisiológica", que lo dejaría sin recursos vitales si las técnicas súbitamente desapareciesen (pensemos en la televisión, el radio-grabador, la calculadora, la computadora).

De cualquier modo, la técnica aplicada a la comunicación disminuye la capacidad del hombre para aprehender el mundo, pues todo elemento que interpongamos entre nosotros y él, modifica nuestra percepción.

El problema va más allá de si se trata de convertirnos en "analfabetos informatizados" (*Weizwnbaun*), o si estamos en la "barbarie del especialista" (Ortega y Gasset), o si el uso de ella "favorece una representación lineal y no dialéctica de la realidad", inhibiendo la capacidad crítica de quien la utiliza (Richeri).

Lo preocupante es que la *mediatización tecnológica* nos impide ejercitar nuestra propia capacidad de dar forma al mundo que vemos y crear los patrones para comprenderlo, pues hemos ideado formas de conocimiento que se desarrollan más rápido que nosotros (microordenadores), que nos reemplazan y frente a los cuales nos sentimos limitados y minusválidos (para el cálculo matemático o

físico se confía más en la calculadora que en la inteligencia humana).

Pero este desarrollo tecnológico, aparentemente inocuo, que comenzó con la finalidad de crear un espacio de libertad para la convivencia democrática (Habermas), ha llegado a invadir nuestra propia intimidad, nuestra vida cotidiana.

De los juegos electrónicos al teléfono con memoria, de la síntesis de la palabra a los satélites geoestacionarios, de la televisión al ordenador doméstico, de los bancos de datos a la videoconferencia, el campo de las modernas tecnologías de la información es vasto y está lleno de máquinas que van reemplazando al lenguaje cotidiano y creando nuevas formas de vida.

Todo se ha electronizado, redificado y digitalizado. La tecnología electrónica trabaja casi a nivel del átomo (en un milímetro cuadrado de silicio, se logran inscribir ahora cien mil unidades de información). Las transmisiones hertzianas y las fibras ópticas permiten a las redes transportar considerables cantidades de información con ahorro de energía y de costos, generando un desplazamiento de las actividades directamente productivas hacia actividades de manipulación de la información.

La división de un país en zonas telemáticas permitirá influir en los comportamientos cotidianos para adaptar la demanda de los consumidores a la oferta industrial (no a la inversa, como fue hasta ahora), para disolver los puntos de embotellamiento del tráfico ("semáforos inteligentes"), para reducir el gasto de electricidad, para aconsejar a la población en caso de guerra o epidemia, etc. Finalmente, los ficheros electrónicos (Educación, Seguridad, Bancos) permitirán reconstruir el *"curriculum vitae"* y la vida cotidiana de cada ciudadano, apreciar sus cualidades cívicas y conocer sus opiniones políticas.

Todo ello tiene importantísimas consecuencias a nivel social, en el sentido de una profunda mutación de los valores y mentalidad de nuestra cultura, en nuestra relación con el mundo y con la técnica, y en la pérdida de nuestra identidad, de nuestra libertad, aumentando la anomia y el aislamiento de las personas.

Estamos frente a una "sociedad digital", en la cual la mano que servía para saludar a los amigos con un fuerte apretón, ha cedido su lugar al "dedo universal", que en una sola presión desencadena la producción de *megawatios*, la iluminación de una ciudad o la aparición de música suave. Todo el saber humano está en la punta de los dedos. El triunfo de la democracia, del número y de la lógica cartesiana, puede conducir a la desaparición de lo irracional y de lo afec-tivo, atrofiando la comunicación interpersonal.

La cibernopedia

Próximos a ingresar en el siglo XXI, es posible que no haya en el mundo, niño, joven o adulto que no se sienta extasiado ante la "magia" de las nuevas tecnologías, fundamentalmente las maravillas que la computación ha generado en sus diversos ámbitos de aplicación: comunicación, investigación científica,

electrónica... y *educación*.

La técnica no es, como muchos sostienen, un instrumento inocuo, al que puede dársele un “buen uso” o un “mal uso”. Toda creación humana está teñida de principios que rigen la aplicación de la inteligencia en un sentido determinado. Todo lo que el hombre “hace” depende de las respuestas que dé a los interrogantes sobre “por qué”, “cómo” y “para qué”, pues, como dice el viejo adagio latino, “la operación sigue al ser” y no a la inversa.

Así, no nos cabe imaginar a Quintiliano, el pedagogo de la palabra y del juego, utilizando los microprocesadores para educar al pueblo romano.

Mac Luhan, en su obra *La Galaxie Gutenberg*, afirma que los cambios de mentalidad a nivel afectivo o intelectual, sean individuales o sociales, responden a las ideas de filósofos y hombres de excepcional personalidad, que transmiten un mensaje, el cual ejerce una verdadera influencia, aunque ésta no sea inme-diata o total.

La invención y difusión de los medios masivos de comunicación, que operan entre las masas, ejercen mayor influencia que el mensaje, pues tienen una incidencia directa y perentoria, no sólo sobre el modo de vida, sino sobre el pensamiento mismo. Toda invención tecnológica, al decir de Mac Luhan, tiene por objeto prolongar uno de nuestros órganos sensoriales o funciones psicológicas, actuando sobre ellos como narcótico. Así, los niños y jóvenes educados bajo la influencia de estos medios tecnológicos presentan un rendimiento mnémico menor, pues los medios masivos de comunicación dispensan de su uso.

Antes de la aparición de la imprenta, la comunicación era predominantemente oral, lo cual suponía una captación y vivencia intensas de los acontecimientos. La invención de Gutenberg convirtió al cambio en norma primera y universal de la vida social, además de afectar a la cultura y su difusión. Así Des-cartes (siglo XVII) aplicó al pensamiento el proceso de descomposición analítica al que Gutenberg había sometido la escritura, de modo que “a partir de Descar-tes quedan así ligados en un mismo conjunto orgánico: el alfabeto, la imprenta, el Método, la disertación y la disciplina o materia de enseñanza” (Mac Luhan).

Las tecnologías modernas significan un fenómeno de “implosión”: el hom-bre del siglo XX vive el acontecimiento en el instante en que sucede y la informa-ción hace del mundo entero y de la familia una conciencia única. Esta nueva concepción repercute de modo evidente en la educación, de modo que la utilización de “medios audiovisuales”, por ejemplo, no constituye una operación trivial, como si se reemplazara un texto por otro, sino que crea condiciones para una mutación del pensamiento, debiendo el educador reflexionar sobre las consecuencias de sus decisiones.

Este nuevo pensamiento se gesta a partir de una disminución de la memoria en virtud de la información almacenada. Implica, asimismo, una mutación en el análisis y proceso de abstracción: el poder resucitar el pasado mediante la imagen y el sonido, libera al espíritu de las tareas de creatividad. Esto se aprecia en

la crisis que atraviesa la “prensa de opinión” en favor de los medios más mo-dernos de comunicación, la televisión, por ejemplo.

La mayor capacidad de participación en cualquier acontecimiento perjudica los hábitos de análisis de lo vivido y conocido, transformando las tareas de especialización en una homogeneización que tiene un efecto directo en la organización social, política y educativa.

Enseñanza programada y relaciones humanas

Ésta se apoya en dos conceptos, que no son nuevos y que un verdadero maestro los debe aplicar en su tarea educativa, pero que en esta tecnología son desvirtuados, o bien llevados a extremos.

En primer lugar, supone la presentación de las disciplinas de estudio en una rigurosa progresión que disminuya las dificultades. Además, propone respetar los ritmos individuales de aprendizaje, analizando la tarea hasta reducirla a las dosis más pequeñas.

Así, en orden a facilitar el acceso del educando al aprendizaje, se propone progresar en pequeñas etapas, según las determine su propio ritmo, reforzando cada respuesta, de modo que no se puede avanzar sin antes haber asimilado lo anterior.

Esta evidente atomización de los conocimientos y el respeto por los ritmos individuales de aprendizaje reducen el rol docente al de un mero proveedor: nadie debe interponerse entre el educando y el conocimiento, sólo el hombre y la máquina, ya se utilice esta tecnología en la enseñanza propiamente dicha, para adelantar a los alumnos rezagados, o como medio auxiliar. El acto educativo en tanto relación de educador y educando en una comunicación creadora, formadora y enriquecedora de la persona, cede su lugar en favor de un individualismo a ultranza, como lo soñaron los mayores utópicos de la educación.

La enseñanza programada no es un medio auxiliar cuyo empleo depende de la decisión del docente (fotocopiadora, grabador, video, etc.), sino que la máquina se convierte en verdadero profesor, trocándose la directividad del maestro por la directividad de la máquina, que si bien se puede detener cuando uno lo desee (interrumpir su secuencia), ello implica comenzar de nuevo.

Además, trae aparejada la “desescolarización”, pues el desarrollo de las tecnologías culturales permite que pueda aprenderse fuera de la escuela y hasta en el propio hogar, a través de programas “instructivos” registrados en cassettes, discos, películas o *“software”*.

A partir de aquí surgen muchos problemas, pues pareciera que esta concepción o es aplicable sólo a adultos o desconoce la realidad humana.

En efecto, la misma esencia del comportamiento humano, desde que el hombre nace, exige atención, dirección, control, para que se desarrolle en el niño, y

luego se plasme en el joven, la posibilidad de ejercer su libertad con responsabilidad y descubrir el sentido de su vida para obrar en consecuencia. De modo que la presencia de padres y educadores es absolutamente imprescindible e insustituible en el crecimiento y desarrollo del hombre como persona.

A ello se agrega el problema de la socialización del niño. La escuela, la presencia del maestro y de otros niños, constituyen un agente socializador inne-gable. Si sumimos al niño en la soledad de la única compañía de la máquina, no sólo estaremos perjudicando al niño y al adolescente, sino que tal actitud aparejaría la degradación de la cultura y de la civilización.

La *cibernopedia* (pedagogía cibernética), tal la expresión forjada por Jean Guglielmi, requiere un peligroso cambio de mentalidad, más allá de que se cuestionen contenidos y métodos pedagógicos.

La computadora es un sistema de "administración del aprendizaje" (Alfred Bork) más barato, que reemplaza a los libros y a las clases y requiere de menos docentes, pero en el cual la *educación como promoción del hombre al estado de perfección, de virtud,* está ausente. Cuando la máquina asume la conducción del aprendizaje, no podemos esperar un desarrollo integral del hombre, en su aspecto religioso, espiritual, intelectual, moral, social, emocional y físico. Y si el hombre no accede por este medio –la educación– a su condición de *persona*, es decir, de ser racional, único, insustituible, trascendente, pierde la calidad de humano.

Si no recuperamos esta dimensión esencial de nuestra naturaleza humana, el credo pedagógico de la insigne maestra argentina Rosario Vera Peñaloza, se habrá perdido, trágica e irremediablemente:

> *Creo en el Magisterio Argentino y en su obra. A ellos, los maestros, corresponde formar las generaciones capaces de mantener siempre encendida la lámpara votiva que dejaron a nuestro cuidado los que nos dieron la patria, para que jamás se apague en el alma argentina y para que sea el faro que ilumine los senderos.*

LA HISTORIA DEL TIEMPO según Stephen Hawking

P. Carlos Baliña

DESDE sus comienzos, perdidos en la noche de los tiempos, tres son las grandes preguntas que atormentan y fascinan al hombre: quién soy, de dónde vengo y adónde voy. Puede decirse, sin temor a dudas, que estas tres grandes cuestiones son el motor oculto que ha impulsado todas las especulaciones filosóficas y teológicas del género humano, desde la lejana India, pasando por la China milenaria, la Grecia clásica y, en fin, todas las culturas en que el hombre, superado el mero afán de sobrevivir, pudo situarse frente al misterio.

Éste ha sido el planteo tradicional del problema. Sin embargo, a partir del siglo XVII comienza en Occidente un intento, desde entonces en continuo incre-mento, de sacar estas cuestiones de su lugar natural dentro de la filosofía y la teo-logía, y transplantarlas al ámbito de las nacientes y pujantes ciencias naturales. Desde las incipientes especulaciones cosmológicas de Newton, pasando por la teoría de la evolución de Darwin y la teoría de la relatividad general de Einstein, la tendencia ha ido en aumento, para llegar a la situación actual, en las postrime-rías del siglo XX, en que dos disciplinas, la biología y la física –más precisamente la cosmología, una de sus ramas– pretender dar una respuesta a los interrogantes eternos: ¿cuál es el origen del universo?, ¿cuál es el origen de la vida?, ¿cuál es el origen del hombre?

No pretendemos, por supuesto, realizar un análisis exhaustivo de esta cuestión. Sin embargo, creemos que es imprescindible señalar que este osado intento de la ciencia positiva moderna reposa sobre un error epistemológico –y por ende filo-sófico, mal que le pese– de primer orden, tal como es el de pretender abarcar un objeto superior al objeto propio de la ciencia en cuestión. Dicho de otro mo-do, todas las ciencias nacidas luego de la revolución científica del siglo XVII se aplican al estudio de *cómo* se producen los fenómenos naturales; por el contrario, la filosofía busca responder a la pregunta de *por qué*. En consecuencia, siendo los interrogantes fundamentales del hombre del segundo tipo, fácil resulta ver la insuficiencia de las disciplinas mencionadas para acometer esta empresa. Ello no obstante, será necio el negar el importante aporte que ellas pueden realizar a todas estas especulaciones, sobre todo por el impresionante desarrollo alcan-zado por sus métodos propios de investigación. Pero, aún así, el mismo se referi-rá necesariamente a la causalidad material de los fenómenos; lo formal de los mismos quedará siempre bajo la visión superior de la filosofía y la metafísica, las

cuales deberán asimismo coordinar y sopesar las diferentes conclusiones de las ciencias positivas.

La no aceptación de esta subordinación natural a la filosofía lleva a aquellas ciencias a caer en el error del reduccionismo, es decir, a limitar los fenómenos naturales y su interpretación, sobre todo, al campo específico de la disciplina en cuestión. Así, por ejemplo, un biólogo pretenderá reducir la sensibilidad animal a un mero proceso de reacciones físico-químicas, o un especialista en inteligencia artificial colocará en un mismo plano el cerebro humano y un ordenador.

Pero el colmo de este abuso se presentará cuando se llegue al extremo de arriesgar una respuesta a interrogantes de neto cuño metafísico y teológico, como los planteados más arriba. Tal es, lamentablemente, la postura de una cierta visión *cientificista* de la realidad muy en boga actualmente y difundida en forma masiva por los medios de comunicación.

Es precisamente dentro de este contexto donde debemos ubicar el libro del conocido físico británico Stephen Hawking. Ante todo queremos dejar en claro que estamos muy lejos de intentar empequeñecer la figura de este ilustre científico, sin lugar a dudas uno de los más brillantes astrofísicos vivientes. Tan sólo baste decir que ocupa por mérito propio, y pese a la despiadada enfermedad que lo aqueja (el mal de Lou Gehrig, o esclerosis lateral amiotrófica, una enfermedad degenerativa del sistema motor neuronal), ocupa la cátedra de Isaac Newton en Cambridge.

A pesar de esto, no podemos dejar de considerar sospechosa la campaña mundial de promoción de su persona, que acompañó el lanzamiento de su libro *Historia del Tiempo*, en el verano septentrional de 1988. Su foto sentado en una silla de ruedas, junto con extensos reportajes y artículos dedicados al "segundo Einstein", han ocupado las primeras planas de los principales diarios y revistas de todo el mundo, con una sugestiva regularidad y sincronización. Esta impre-sión se refuerza con sólo considerar que el prólogo del libro estuvo a cargo del conocido apologista del cientificismo Carl Sagan, quien de entrada desnuda la clara intención teológica (o mejor, antiteológica) del libro al afirmar que: "Tam-bién se trata de un libro acerca de Dios... o quizás acerca de la ausencia de Dios. La palabra Dios llena estas páginas." En efecto, y si bien no nos hemos tomado el trabajo de contar, la palabra Dios aparece decenas de veces a lo largo de toda la obra, pero con la intención declarada de negar, o por lo menos de hacer du-dosa la existencia del Creador.

Sin embargo, dejemos pasar por el momento este tema y pasemos a considerar las principales obeservaciones que pueden hacerse a la obra de marras.

En primer lugar, y corroborando lo dicho más arriba, campea todo a su largo el más craso reduccionismo y positivismo. Hawking plantea insistentemente la urgente necesidad de hallar "la teoría unificada completa (de todas las fuerzas de la naturaleza) que describirá *todos los fenómenos del universo*". Qué lejos estamos de la mesurada actitud de un Abdus Salám, paquistaní y mahometano practicante,

y premio Nobel de física por haber formulado la unificación de las fuerzas electromagnética y débil, a quien personalmente oímos declarar en una conferencia que restringía su especulación al universo inanimado. Sin embargo, es Hawking mismo quien, al final del libro y en un acceso de sinceridad, contra-dice su afirmación anterior al plantear con claridad el carácter analítico, y por ende insuficiente, de las ciencias físico-matemáticas actuales.

En forma simple: las ecuaciones matemáticas en que se encuentra formulada la física moderna sólo pueden ser resueltas en situaciones extremadamente simples e ideales; la solución de situaciones reales debe recurrir necesariamente a *aproximaciones*. Lo cual implica, por un lado, una muy seria limitación del método en sí, y por otro nos habla de la necesidad de un desemboque en la realidad concreta, más allá de las abstracciones matemáticas implicadas en todo el proceso. Queda así evidenciado el absurdo de la mentalidad cientificista de pre-tender explicar todo por medio de una fórmula matemática, y que procede de un presupuesto filosófico subyacente: el matematismo racionalista cartesiano. ¡Cómo puede pretenderse comprender los complejísimos fenómenos que ro-dean el misterio de la vida cuando, tal como el mismo Hawking lo confiesa, no se puede resolver exactamente el problema de interacción de tres cuerpos según la sencilla teoría de gravedad de Newton!

Pero el reduccionismo no se limita a la absorción de lo real dentro de lo físico. En un segundo plano, Hawking reduce lo físico a lo matemático, al asimilar completamente la coordenada temporal a las tres coordenadas espaciales, cosa que podrá ser cierta en una hoja de papel, pero que es absurda en la realidad. Sugestivamente el capítulo más importante del libro, en el cual el autor expresa su propia teoría acerca del origen y el fin del universo, está fundado en este sofisma. Veamos esto con algún detalle.

Es bien conocida la incomodidad que la teoría de la Gran Explosión crea en la mentalidad agnóstica moderna. La idea de un origen absoluto de todo lo existente, con todas las implicancias filosóficas y religiosas que conlleva, indudablemente molesta a esa actitud cientificista que señalamos más arriba. Teniendo esto en cuenta, nos animamos a afirmar que el principal empeño de este libro es precisamente poner en duda esta teoría mediante la presentación de una formulación alternativa, en la cual el universo no tendría comienzo ni fin, sino que al decir de Hawking, "simplemente sería", lo que en la peculiar perspectiva del fí-sico británico implicaría la inexistencia de un Creador. De más está decir que subyace aquí un error grosero acerca de la idea de creación, pero éste es un tema al cual nos referiremos más adelante.

La objeción que puede hacerse, desde un punto de vista físico, a la teoría de Hawking, es la de basar toda su especulación en el llamado tiempo imaginario (por la unidad imaginaria, raíz cuadrada de -1), ente de razón que reemplaza al tiempo real en esta formulación eminentemente matemática, en el cual desaparecerían las singularidades del principio y fin del universo. O para decirlo en pa-labras sencillas –y sin recurrir a la jerga científica tan cara al autor y mediante la cual sin

lugar a dudas puede confundirse al lego en estas materias–, reempla-zar la realidad por una abstracción matemática, por supuesto inverificable experimentalmente. No resistimos la tentación de citar el siguiente pasaje, por demás elocuente: "Así que, tal vez, lo que llamamos tiempo imaginario es realmente más básico, y lo que llamamos real es simplemente una idea que inventamos para ayudarnos a describir cómo pensamos que es el universo. Pero, de acuerdo con el punto de vista que expuse en el capítulo 1, una teoría científica es justa-mente un modelo matemático que construimos para describir nuestras observaciones: existe en nuestras mentes. Por lo tanto no tiene sentido preguntar: ¿qué es lo real, el tiempo «real» o el «imaginario»? Dependerá simplemente de cuál sea la descripción más útil." Es evidente aquí la total confusión entre el orden real y el teorético, producto de una concepción absolutamente positivista y nominalista en su fundamento mismo. Y nuevamente, mal que le pese al cien-tificismo moderno, nos encontramos aquí con un planteo filosófico subyacente a todas las especulaciones físico-matemáticas.

Muchas otras observaciones podrían hacerse a este libro, como por ejemplo la inverosímil substancialización de la energía, base de la teoría del universo inflacionario de Alan Guth, que conlleva el gravísimo error filosófico de confundir la substancia con los accidentes. O el admitir como posible el viajar hacia el pasado, absurdo filosófico a partir del cual cualquier cosa puede deducirse. Pero nos limitaremos a analizar, para terminar, el argumento central del libro, acerca del cual ya hemos adelantado algo.

Según el físico británico, en la hipótesis de un universo cerrado, sin principio ni fin, no habría lugar para un Creador, pues el cosmos sinplemente "sería". Evidentemente Hawking demuestra así tener un concepto equivocado de lo que es el acto creador divino; en su opinión, éste consistiría en un simple "poner en marcha el reloj", luego de lo cual se habría alejado del universo dejándolo librado al devenir de sus leyes internas. Es claro entonces que Hawking no logra com-prender cómo la contingencia esencial del cosmos hace necesaria la existencia de una causa primera que le dé su razón de ser, su existencia misma, no sólo en el instante inicial, sino en todo momento posterior. Dios, desde su eternidad, "sostiene" al universo en el ser en forma continuada, desde nuestro punto de vista temporal.

El capítulo final del libro confirma paladinamente nuestra sospecha acerca de la orfandad filosófica, y aun lógica, del autor. En una flagrante contradicción con lo expuesto, Hawking llega a aceptar la incapacidad de la ciencia para res-ponder a la pregunta acerca del porqué del universo (incluso poniendo en duda su propia postura, al preguntarse "¿Es la teoría unificada tan convincente que ocasiona su propia existencia? ¿O necesita un creador y, si es así, tiene éste algún otro efecto sobre el universo?"), para terminar su libro con una esperanzada pro-fecía acerca del éxito futuro de la ciencia en la formulación de una teoría omni-comprensiva del universo, mediante la cual todos, científicos y filósofos, podrían por fin llegar a conocer "el pensamiento de Dios".

Creemos que basta con lo expuesto para emitir un juicio equilibrado del libro

que tenemos entre manos; juicio que, por otra parte, cabe en general a todos los científicos modernos, que sin mayor preparación filosófica se arriesgan a incursionar en terrenos erizados de profundas cuestiones metafísicas que las ciencias positivas son incapaces de abordar siquiera. En nuestra opinión, a todos ellos les cabe, como síntesis de todo lo dicho, la famosa frase del pintor ateniense Apeles: "Zapatero a tus zapatos".

"La mayoría de las historias modernas de la humanidad empiezan con la palabra *evolución*. Y es que hay no sé qué de blando, de suave, de gradual, de tran-quilizador en la palabra y en la idea. Desde luego, no es una palabra práctica ni una idea aprovechable. Nadie puede imaginarse cómo la nada pudo evolucionar hasta convertirse en algo. Ni siquiera se acercará más a ello, al tratar de explicarse cómo ese *algo* se convirtió en *alguien*. Es mucho más lógico empezar diciendo: «En el principio Dios creó el cielo y la tierra», aun cuando sólo se quiera decir: «En el principio, cierto poder inconcebible dio comienzo a un inconcebible proceso».

Porque Dios es, por naturaleza, un nombre de mis-terio, y nadie puede imaginar cómo pudo ser creado el mundo, lo mismo que nadie se siente capaz de crearlo. En cambio, la palabra «evolución» parece tener cierta tendencia a sustituir la palabra «explicación», y son muchos los que se figuran que aquélla les dispensa de reflexionar, exactamente igual que son muchos los que creen de buena fe que han leído *El origen de las especies*".

GILBERT K. CHESTERTON
en *El hombre eterno*

LA COMUNICACIÓN HERMENÉUTICA

Tomaso Bugossi [

EL hombre no se agota en las palabras; si así fuese, de modo paradójico, se establecerían teóricamente dos posiciones antitéticas, ambas destructivas del estatuto ontológico del hombre. Según la primera, el hombre llegaría a ser *causa sui* por cuanto se adecuaría a su "infinitud" (el hombre no puede adecuar la propia interioridad); conforme a la segunda, se pondría como ser finito: finito en el sentido de un todo agotado, acabado en el devenir histó-rico, realizado y relativizado en su ser mundano. Dos posiciones irracionales por cuanto exteriorizan los inicuos deseos siempre presentes en el hombre: el deseo de erigirse como ser absoluto, y el deseo de ser el incontrastable dominador de la historia, de una historia escrita en una dimensión meramente natural. Ambas posiciones son desoladoras por cuanto carecen de sentido crítico, de criticidad. ¿Cómo puede la razón ser inducida, entonces, a esta falta de juicio? Sólo un sentido de *finitud* exasperado puede conducir, por un lado, a un acto de rebe-lión así evidente, y por otro lado, a reconocerse simplemente naturaleza, natu-raleza mortal entre inorgánicas formas muertas. En este contexto, la razón queda olvidada, rechazada: el "egotismo" tiene el predominio por cuanto este sentimiento ha anulado las otras dimensiones valorativas del hombre.

El sentido de *inmortalidad* y el sentido de *finitud* lo conducen al hombre, por un lado, más allá del tiempo y, por el otro, a su acabamiento en el tiempo. Como hemos subrayado, en estas teorías (que en realidad son pseudo teorías), viene a decaer la estructura ontológica del hombre, viene a decaer el ser inte-ligente finito, la maravilla de lo creado. El ente inteligente, finito es consciente de su ser ultrahistórico y ultramundano.

Nuestro ser en el mundo es *historia personal*, historia irrepetible que nos hace, a cada uno de nosotros, protagonistas de nuestro propio camino. Esta historia no puede reducirse a crónica, a cotidianidad, a un todo completo; la historia es un acto peculiar del hombre, constituye su especificidad: no es signo en el acontecer sino realidad en su actualidad (en su hacerse), y en cuanto actualidad, es pasado, presente y futuro. El futuro sólo es posible por cuanto ha habido un ayer, por cuanto hay un hoy y, en la interrelación de estos dos momentos, se construye el mañana.

[Profesor Titular de la Cátedra de "Hermenéutica" en la Universidad de Génova (Italia). La traducción del presente trabajo, del italiano, estuvo a cargo de Carlos Daniel Lasa, con la colaboración de Susana Magdalena María Broggi de Lasa.

La crónica es el todo actuado que deviene, mas la historia es el enigma que se desenvuelve.

El devenir implica el *tiempo hecho historia*: implica categorías, categorías de espacio y tiempo, categorías con una función cosmológica; el desenvolvimiento implica el *tiempo interior* porque inhiere en la temática atinente a la libertad, es decir, en aquella libertad que se enraiza en la interioridad del hombre: el desenvolvimiento es acto de voluntad, es libertad. Por ello no es *funcionalidad cosmológica* sino *dimensión teológica*.

No es posible reducir el hombre a crónica, a un todo comunicado, a un todo agotado; lo agotado es sinónimo de clausura en la finitud, aquella finitud que, así teorizada, es blasfemia hacia lo creado. El hombre es finito, sí, mas participa del infinito. Es un finito que, develándose, descubre el infinito que está en él: he aquí la historia, la historia hecha por el hombre, por cada uno de nosotros; es la historia de la propia salvación, historia que nos coloca ante el problema de puntualizar los términos del mismo filosofar, el cual nos hace anhelar el saber y, al mismo tiempo, nos hace desear capturar la esencia de la historia misma –y este saber es posible–.

El filosofar es experiencia *personal, integral y unitaria*. En cuanto personal, involucra *mi* subjetividad, esa subjetividad radicada en mi interioridad (es la Interioridad la que sustancia mi subjetividad). De este modo se sientan las bases del filosofar *concreto*, de ese filosofar que, así establecido, se identifica con la filosofía: *la filosofía es, pues, concretización*.

Concretización no significa olvido, refugio, consolación; por consiguiente, la filosofía no es ni olvido, ni refugio, ni consolación.

Hay olvido cuando mi yo es olvidado: es mi yo al que se lo olvida. Hay refugio cuando, desconociendo mi ser integral, llevo a cabo un acto de empobrecimiento y me entrego a las exteriorizaciones de una razón absolutizada: la "blasfemia" de la *abstracción*. Hay consolación cuando, restándome potencia, no tengo más la *vis* teorética para aclarar el enigma hombre en el interior del misterio del Ser.

La filosofía exige el reconocimiento, no el olvido ni el refugio ni la consolación. El reconocimiento es actividad personal que se traduce en la integralidad de nuestro sentir, pensar, querer y obrar. Se trata de una sínteis antrópica dirigi-da a la búsqueda de la verdad de nuestro ser, de aquel ser que nos sustancia, que nos pone en la posibilidad de comunicar –una vez auscultada libremente y manifestada– la íntima y armónica relación entre nosotros, el mundo y Dios. *El reconocimiento es amor* por cuanto, para reconocer el ser, debo haberlo to-mado, aceptado y, en consecuencia, amado.

Es desde esta perspectiva que nuestra búsqueda se desarrolla como tematización del hombre-antrópico (sentimiento-pensamiento-voluntad-acción); de aquel ser que, sintéticamente, podemos denominar *ente espiritual*. El ente espiritual no es *causa sui* [1]; a partir de esta certeza es que el problema propedeútico,

1 Cfr. Tomaso Bugossi, *Interiorità ed ermeneutica*, Roma, Japadre editore, 1994, 116 págs.

problema esencial, sea el de ir tras el *descubrimiento* de su fundación. Las otras problemáticas, para ser auténticas, deberán enraizarse en esta fundación. Nos hallamos situados en la línea de la filosofía "clásica" que tiene –en lo que concierne a nuestra edificación filosófica– a Platón, Agustín, Tomás, Rosmini y Sciacca como puntos irrenunciables de referencia. Y sobre esta línea es que nuestro filosofar vuelve a proponer la problemática ontológica como discurso sobre la *interioridad* subrayando de ella, fuertemente, su *autonomía*.

El problema ontológico es el problema de la constitución del ente espiritual. En el interior de esta perspectiva, el problema gnoseológico es posterior al problema ontológico. La filosofía moderna y contemporánea, invirtiendo este orden, ha puesto el acento en el problema de la gnoseología y de la lógica, reduciendo la metafísica a un apéndice, a un corolario, y decretando, así, su disolución.

Nosotros no estamos a favor ni de los reduccionismos ni de las superaciones; nos situamos a la luz de la *filosofía de la integralidad* que evidencia no el sentido "naturalista" sino, más bien, el sentido "espiritual" de la instancia metafísica: "la metafísica –puntualiza Sciacca– es *metafísica del hombre* y no de lo real en cuanto tal".

Todo lo "real" tiene significado gracias al hombre: es el hombre quien lo establece como problema. Lo real significa, pues, porque el hombre *tiene* significado, y el significado le ha sido otorgado, donado al hombre. En consecuencia el filosofar, antes de ser desenvolvimiento de lo real (formulándose la pregunta, por ejemplo, "¿qué cosa es la naturaleza?"), debe ser desenvolvimiento del hombre en cuanto hombre (poniendo la pregunta "¿quién soy yo?"). La res-puesta sólo puede darse en el ámbito de una teoría que considere al hombre como hombre entero, "irreductible". *La búsqueda cohabita con mi ser*. Nosotros formamos parte de la búsqueda, búsqueda que jamás podrá darse por concluida, por completada. No vamos en busca de un ser perdido: vamos en busca de nuestro ser para comprenderlo y, tras haberlo comprendido, *manifestarlo pro-fundizándolo*. Y más se profundiza, más se "destaca", más se evidencia el fun-damento de nuestro ser, ese fundamento que nos ha dado nuestro mismo ser. El fundamento no es "oscuro" sino "evidente", no obstante, "velado". Si fuese "oscuro" no podría ser comunicable; sólo "la evidencia", en efecto, puede nutrir la comunicación y, en cuanto tal, aquél –el fundamento– debe ser de-velado. Se establece, así, el problema de la hermeneusis [2].

El discurso hermenéutico se constituye como una búsqueda de aquello que la palabra quiere expresar, del significado "escondido" –escondido por cuanto aún no ha sido develado–. Es en el develarse que el pensamiento se desarrolla, y en este develarse brinda alimento y sostén por cuanto, descendiendo a la profundidad, adquiere siempre mayor conciencia. El discurso que aquí proponemos

2 El autor utiliza el término italiano *ermeneusi*, el cual no encuentra una equivalencia en español. En consecuencia, ha menester establecer el neologismo *hermeneusis* que indicaría la reflexión misma que se establece sobre la tarea hermenéutica (N. del T.).

quiere puntualizar que la hermenéutica no solamente aclara y define aque-llo que el texto dice sino que, más bien, pone en evidencia aquello que el texto no dice, o mejor, quiere descubrir la unidad de la verdad que el texto nos pro-pone: unidad de lo dicho y de lo no dicho, unidad que siempre despierta estupor y asombro, aquel estupor y aquel asombro que nos prefiguran eso que amerita ser pensado, y aquello que amerita ser pensado da *qué pensar*.

La hermenéutica es diálogo, y el diálogo es relación, relación que se dispone según una dialéctica de la copresencia entre quien lee y el autor del texto. Es una dialéctica que incluye al hablante y al auscultante. El otro no es un otro para mí, sino que es un ser que, como yo, está en busca de aspectos valorativos, o mejor, veritativos. Si así no fuese, se estaría en el interior de una dialéctica que excluye tanto al hablante como al auscultante; dialéctica negativa pues en ella no es posible el diálogo por cuanto el discurso cae en un debate, y en el debate cada uno permanece en su propia opinión. En estos términos, la hermenéutica no es camino sino detenimiento, no es progreso real sino, sólo, un movimiento de palabras que, cuanto mucho, pueden llegar a interesarle a la física pero no a la dimensión personal, espiritual del hombre.

Nosotros queremos progresar, y el progresar es satisfacción, satisfacción que manifiesta la totalidad del hombre.

La hermenéutica que aquí se propone es la hermeneusis que pone en evidencia la estrecha relación que existe entre interpretación y respuesta, respuesta que es siempre *novedad* porque no está sometida al esquematismo cartesiano-hegeliano, ese esquematismo totalizante que, en cuanto tal, es destructivo del mismo pensamiento originario. No se puede avanzar merced a la negación, a la oposición: ningún progreso es posible a través de la negatividad. Los esquematismos totalizantes producen copias, fotocopias, fotocopias de la *única* propuesta "necesaria", de la propuesta auténtica.

Proponer algo como único equivale a reducir el infinito a finito, tal como sucede con la posición aristotélica (v.g., ya no es más la Idea sino el concreto común: he aquí que se opera el pasaje de la posición ontológico-metafísica –fundante de todos los itinerarios posibles–, a la realidad efectual concreta, empírica, liberada de todo fundamento sustancial con la consiguiente destrucción de la filosofía y su inevitable disminución en su potencia. Así, ésta –la filosofía–, decaerá en análisis formalistas, moralistas, psico-socio-metodológicos, además de estadísticos).

Afortunadamente, nosotros no somos los "vociferadores" de turno del reduccionismo filosófico, no somos cómplices del mismo, no somos los lisonjeros del poder, no estamos dispuestos a vendernos, a dejarnos manipular a costa de ocupar "cargos". Nosotros estamos para proponer un discurso metafísicamente fundado: nosotros estamos para hacer el vacío en nuestras palabras a fin de que la Palabra tenga espacio y, en el silencio, pueda comunicarnos el camino que debemos emprender. No se trata de un camino necesario sino de un camino libremente aceptado: *el reconocimiento de lo divino en nosotros es el reconoci-*

miento que abre a infinitas novedades. Cada uno, según su peculiar *clinamen*, edificará, construirá su "casa". Mas construir la propia casa no es un dato, un hecho inicial: es un *hacerse*, es un acto que se desenvuelve a lo largo de todo el recorrido de la propia vida, de la propia existencia. Este punto debe ser debidamente aclarado para no generar equívocos. Si me sitúo en el interior del discurso veritativo, sé que alcanzaré a construir ésta, *mi* casa, pero no sé, desde el comienzo, cuál será su decoración última: la casa se desenvuelve con noso-tros. Y se trata de un desenvolvimiento, no de un devenir. Es desenvolvimiento por cuanto hay un núcleo portante, hay un ser ahí, un hoy, en el presente; y sobre este ser ahí declinado, se estructura el futuro, el progreso real. Presente y futuro están íntimamente unidos, estructurados. Por el contrario, el devenir no implica el futuro, implica lógicamente el advenir, y el advenir no se sustancia de un hoy, es una posibilidad liberada del hoy, separada y, en última instancia, opuesta al hoy. Lógicamente, el advenir implica un movimiento regresivo, índice de negati-vidad, implica una dialéctica que necesita de la antítesis, tal como acontece con la dialéctica hegeliana; no por nada los "descendientes" de Hegel hablan de *filosofía del advenir*. Feuerbach escribe su *Filosofía del advenir*, la filosofía fi-nalmente "liberada" que deja al hombre totalmente "libre" para reducirse a "eso que come".

El desenvolvimiento es libertad, es acto libre de la voluntad y, sobre este acto libre de la voluntad, se inicia nuestro construir: es disponibilidad y, al mismo tiempo, responsabilidad del hombre entero –y no *dimidiato* [3]– de ponerse en auscultación; es, pues, un acto de humildad que rinde el hombre deseoso de avanzar por ese camino de búsqueda que no sólo lo instruye sino que, principalmente, lo forma, lo educa elevándolo a ser un espíritu libre. Séanos permitido abrir un paréntesis. (Véase cuán aberrante es, desde el punto de vista pedagógico, la instrucción liberada de la formación, de la educación. Hoy asistimos a esta aberración, estamos inmersos en una civilización de la instrucción. La universidad disminuida, que garantiza sólo la "profesionalidad" –reduccionismo cultural éste que trae aparejado un empobrecimiento de la persona– está situada, hoy, muy por debajo del nivel de un secundario, y está condenada a ser un simple instituto profesional; hoy no se salva ni siquiera el formalismo de la palabra: ¡universidad es *universitas*! Una civilización así propuesta está completamente liberada y contrapuesta a la cultura, por cuanto cultura es actividad espiritual y por cuanto actividad espiritual es actividad integral, actividad de trescientos sesenta grados: es formación del hombre entero, de un hombre no reducido, no reducido a cosa entre las cosas, a la escoria de eso que come).

Este elevarse a la categoría de espíritu libre se incribe dentro de la tarea misma que el hombre tiene: la tarea de actuarse, de hacerse, que equivale a decir, a realizarse conforme a aquello que es, conforme al ser total que le compete. El hombre no es todo el ser, si así fuese sería absoluto, *causa sui*; el hombre es el ser todo en su específico estatuto ontológico, y el ser todo es positividad: al hom-bre no le falta nada para completarse, es el presente que tenderá –si él quiere– hacia

---

3 Del latín *dimidiatus*, "reducido a la mitad", "partido por la mitad" (N. del T.)

el futuro. Para completarse el hombre debe develarse, y el develarse im-plica empeñarse enteramente en la búsqueda de sí mismo con la conciencia de que el enigma hombre se devela, solamente, en el interior del misterio del Ab-soluto, de Dios.

El enigma hombre y el misterio del Absoluto están tan íntimamente unidos al punto de constituir un solo problema. Tomar de él la unidad es avanzar por el camino maestro, aquel camino que, tras una larga fatiga, nos conduce fuera del espeso bosque, nos conduce a la luz solar, a aquella luz que nos ilumina, que nos da sostén, fuerza, vida; y gracias a esta savia vital, nosotros podemos con-templar esa luz. Camino que nos libera, que nos indica la salida, no senderos interrumpidos que nos aprisionan en la circularidad del eterno retorno de lo mis-mo. Teniendo en cuenta esta última perspectiva no salimos del espeso bosque: el sol no nos puede iluminar, las fuerzas se debilitan y, así, pronunciamos los vagidos de un pensamiento débil, débil al punto de dejarse encantar por el canto de la "saga" en detrimento del anuncio de la "Buena Noticia".

De cuanto hemos dicho podemos subrayar que la palabra que se agota en el modo de hablar, es seducción. Es el persuadir sin convencer, es una demos-tración de fuerza de una palabra que sólo subyuga: artificio sugestivo. Podemos decir, en síntesis, que se trata de un hablar no esencial. Es el hablar de aquel hombre que rechaza el propio estatuto ontológico, y en el rechazo se "estafa" a sí mismo, edifica eso que no es a través de una mediación puramente intelec-tualista y/o historicista. Mediante estos esquematismos, el "estafador" se coloca una máscara que, en el "devenir", se traduce en una pseudoconsistencia. Harta fatiga trae el continuo recitar eso que no se es, o mejor, el autoconvencerse de que así se es: de este modo se confiere forma y sustancia (consistencia) a esta "ilusoria" persona. Con esta consistencia, pues, se puede afrontar el mundo: fuera de nuestra propia "casa", todo se transforma en un escenario. Sobre el es-cenario todo es posible: lo ilusorio y la "pobreza" de mi ser se traducen en rea-lidad y en mérito; viendo tal "consistencia", quien asiste, aplaude. El vals de la mentira es posible, entonces, sólo cuando el hombre lo pronuncia para sí mismo, y lo musita en el momento en que no se reconoce eso que es, fingiendo y atri-buyéndose un valor que no tiene. Es el reducir, el disminuir la propia vida, la pro-pia existencia a la *pars destruens* de la retórica, a una fórmula vacía, a aquella fórmula que abre la puerta al nihilismo. Entonces, el hombre cambia su ser amor, don, su ser potencia de la voluntad de amor, en voluntad de potencia, voluntad de posesión, voluntad de seducción.

Hemos sostenido en las páginas iniciales de este escrito que estamos deseo-sos de saber, deseosos también de aprehender la esencia de este saber. En este recorrido, el preguntar debe preceder al responder: sólo puedo responder a la pregunta ya que, sin pregunta, ninguna respuesta es posible. Pero para respon-der, debo haber formulado una pregunta, debo estar en condición de poder for-mular una pregunta apta, idónea, dirigida a obtener la respuesta. Podemos sos-tener, entonces, que el preguntar es más difícil, más arduo que el responder (ya Platón

había evidenciado, admirablemente, este problema). Ésta es la perspectiva que nos hace proseguir rectamente en nuestro andar. El desvío estaría dado por la inversión del orden de los términos en lo que hace a la respuesta, por es-tablecer el primado del responder sobre el preguntar, por sostener que el pre-guntar es más fácil que el responder; éste es el recorrido *sofístico*, propio de aquél que siempre quiere tener la razón, propio del indiferente ante la validez del objeto sobre el cual argumenta: *su fin es hacer más fuerte el discurso más débil –arte enseñable y generosamente pagado–*.

Quien se sitúa desde esta perspectiva evidencia que no es capaz de hacer preguntas, porque quien cree saber –y sobre todo, saber más que los otros–, considera que no tiene necesidad de hacer preguntas, de ponerse en actitud de auscultación; es autosuficiente, considera a los "otros" como seres a los cuales hay que instruir, seres merced a los cuales se puede lucrar: él representa la "cer-teza", *dura lex, sed lex*.

Nuestro recorrido, pues, avanza con y en el preguntar, el preguntar es instancia *fuerte*, esa instancia que es preliminar al mismo avanzar gnoseológico; pregunta que abre y que continúa indicando el recorrido que se ha de seguir.

El preguntar es abrirse al problema, ponerse como problema, reconocer que no se está en lo "cierto"; es este reconocimiento el que nos hace seres *inquietos*, abiertos a toda posible respuesta *novedosa*, esa respuesta que, en tanto novedosa, presupone, asimismo, poseer la capacidad de hacer preguntas novedosas, de salir, en consecuencia, del *lugar común*, lugar en el cual reside y se sustancia la *opinión*. *La opinión es doxa* (Sciacca tiene en relación a este tema, también, páginas de tal valía que podríamos calificar de "eternas" por cuanto se ponen en el interior de un recorrido veritativo).

La opinión es, pues, el mayor obstáculo que se interpone con la posibilidad auténtica del preguntar. La opinión tiende, incesantemente, a dilatarse, a arrollar todo cuanto encuentra; nos empuja, así, a la *estupidez*. En cada momento de nuestro existir corremos el riesgo de caer en esta "estupidez" (estupidez que no tiene nada en común con la estupidez entendida en un sentido psicológico; aquí, estupidez está tomada en su acepción filosófica –veáse, nuevamente, a Sciacca–).

Para no caer en la estupidez es necesario estar *vigilantes*, prestar, por eso, la máxima atención, lo cual equivale a decir, poseer una *razón atenta*. Es la razón quien formula la pregunta; y la pregunta implica a la razón ya que, para formular toda pregunta, la razón es *necesaria*. La pregunta, por su naturaleza misma, no es pura intuición: para formularla ha menester recorrer un camino; para ello hay que entrenarse, entrenamiento que es preparación. La preparación, aquí, la constituye la *tradición*. La *tradición no es lugar común* sino *palabra* que ha roto, cortado el ligamen con la *doxa*; que ha ido en busca de lo *originario* y lo ha presentado como un recorrido continuamente innovador. La tradición es fruto del trabajo, del duro trabajo de las personas que nos han precedido; personas que han auscultado la invitación de la "palabra", que se han puesto a "su" servicio, incluso

hasta el término de su recorrido terreno. La *palabra*, una vez *ele-gida*, ya no puede ser abandonada. E incluso, las personas que nos han pro-puesto su peculiar recorrido, han tenido la conciencia, no obstante, de que uno solo es el *Maestro*, la única Persona que nos puede verdaderamente enseñar. La enseñanza es *acto de amor*, y este "acto", sólo puede dárnoslo, comunicárnoslo quien es la Verdad: a nosotros no nos queda más que *proponer* la auscul-tación de aquella enseñanza según nuestras propias capacidades, capacidades que cada uno, en cuanto persona, manifiesta peculiarmente, capacidades que testimonian nuestro *pensar*. Ninguno de nosotros debe creerse de estar en lo "cierto": a nosotros se nos pide el exponer, el problematizar los aspectos verita-tivos acerca de los cuales tenemos conocimiento. Corresponde a las personas con las cuales establecemos el "contacto", en un acto de libre voluntad, decidirse a continuar juntos el camino, aquel camino que nos hace, de este modo, "seres dialogantes". Juntos, el recorrido es menos fatigoso: donde no llega uno, podrá llegar el "otro"; de la relación pregunta-respuesta, otras preguntas se podrán revelar. En este recorrido se tiene, así, la conciencia de que nadie dice nada de-finitivo por cuanto el argumento del decir es *infinito*: este "infinito" nos man-comuna mas, en tanto "infinito", nos supera.

La relación pregunta-respuesta es un problema hermenéutico. En el momento en el cual me acerco a un texto, éste ya ha establecido un primer "con-tacto" conmigo: ha venido a mi encuentro, me ha puesto una pregunta. *Pregun-ta a la cual daré respuesta en el momento en que formule una pregunta al texto*. En la formulación debe estar presente la atención; la pregunta debe ser dirigida, decíamos. Sé que en ese texto hay una llave que podrá abrir la cerradura. Yo debo ir en busca de esa llave: el texto me ayuda en la búsqueda, sólo que yo debo formular la pregunta: si mi demandar está bien formulado es posible, entonces, que se dé la revelación. Mi demandar, mi preguntar es la respuesta a la pregunta inicial, pregunta a través de la cual el texto ya estableció el contacto conmigo.

Ahora bien, en el momento en que las propias reflexiones se estructuran en una página, se hacen públicas: ellas nacen e inician la búsqueda de posibles dia-logantes; son ellas las que buscan el contacto. Si son reflexiones dignas de for-mular y suscitar preguntas, el contacto, antes o después, llegará. No es una cues-tión de "distancia temporal" sino de afinidad de espíritus: *en la afinidad espi-ritual, el tiempo no subsiste*.

A través de la propia búsqueda se procura llegar a un resultado: se sabe que es *uno* y no *el* resultado; por lo tanto, es sólo *un* aspecto de *un* resultado. Se siente, entonces, la sed de ponerse en contacto, en comunión con "otras" per-sonas por cuanto la *unión hace la fuerza*, y en esta peculiar circunstancia, es *fuer-za especulativa*. Se sabe que del diálogo puede brotar una posibilidad de revela-ción, y sólo gracias a esta posibilidad, es que cada uno se "muestra desnudo", que cada uno corre la aventura de parecer "ridículo". Si mi preguntar es ejer-citado seriamente en la auscultación, seguramente encontrará quien lo acoja,... años y siglos, entonces, tienen poca importancia. Gracias a "ciertas" páginas es que hoy,

aquí, somos dialogantes en su presencia. Ellas me han buscado, me han encontrado; mas una pregunta surge: "¿qué cosa quieren de mí?" Responder a esta pregunta es formularles, a su vez, mi preguntar. *Mi pregunta es res-puesta a su pregunta*.

Aunque una página sea "pensada", no será jamás integralmente revelada, no por un complaciente hermetismo sino por la profundidad del pensamiento. El pensamiento, en el acto del pensar, recorre un camino entre mil posibles; y también, sobre este camino, "deja" problemas, instancias, posibilidades. Podemos encontrarnos, además, con "situaciones" que "para otros" no son indiscutibles, no están resueltas. En consecuencia, cuando me pongo en contacto con una página, debo también recorrer, si las veo, otras instancias, otras posibilidades especulativas que hayan quedado, eventualmente, "a la sombra" en el reco-rrido de quien me ha precedido. Posibilidades tal vez marginales pero que, para mí, podrían revelárseme como importantes y, una vez mediadas, podrían reve-lárseles a los "otros" como significativas.

En el momento en que yo exploro un texto, soy consciente de la urgencia de mis problemas, problemas que, ciertamente, son diferentes de las urgencias de mis "semejantes". Mi problema me conduce a formularle al texto una determinada pregunta, pregunta que no podría ser igual y semejante a aquella de quien tiene otros problemas. Las preguntas podrían formularse de modo diverso (¡cuánta "riqueza" contiene un texto!); por eso mi exploración dará ciertos resul-tados, mas otras exploraciones llegarán a otros resultados, y otras ya han reve-lado instancias fundamentales. El recorrido hermenéutico ofrece esta poliedrici-dad de resultados, dada la posibilidad de formular infinidad de preguntas que comprueban y testimonian la juventud, la maravilla, la fecundidad y la validez del filosofar mismo.

Ninguno puede llevar a su cumplimiento (agotar) *el* recorrido veritativo. Según sus propios talentos, cada uno pondrá en evidencia uno o más aspectos; decíamos, además, que incluso, en relación a un solo aspecto, muchos significados quedan "en la pluma". Corresponde al "lector" atento, individualizar y, por eso, formular preguntas que vayan en busca del significado pleno del aspecto. Pero formular preguntas significa interrogarnos, significa revelarnos a nosotros mismos, significa revelar nuestra propia existencia, nuestros propios problemas. No puedo pensar en ponerme en auscultación de un texto si primero no he recorrido un camino cognitivo interior que comporte un develamiento de mis posibilidades, de mis capacidades. Para formular preguntas a un texto, debo poseer la atención especulativa de poder aprehender lo nuevo que el texto puede darme. Debo estar abierto al texto; sin embargo, primero debo estar "abierto", estar manifiesto para conmigo mismo (y esto es posible).

Establecido el "contacto", abierto el diálogo, el texto me provee de instrumentos para avanzar en el camino cognitivo. Se trata de un doble recorrido: uno tendiente a conocer, que va en busca de poseer datos, elementos; el otro, diri-gido a mi propia profundización. Más soy consciente de mí mismo, más penetro el

texto; más las preguntas son dirigidas, más concreta es la posibilidad de que el texto se me revele. Se establece, así, un diálogo que va más allá de las dos autoconciencias que se "hablan": deviene un diálogo-comunión de interioridades. En la interioridad se manifiesta-adviene la auténtica comunicación: *el diá-logo se hace silencio*.

Ponerse en la actitud de auscultar la Palabra es aprender a conocerla: la Palabra "habla" con autoridad, mira directamente al corazón, al "centro" de nosotros mismos. La Palabra es "potente", nos "trastorna", nos deja inquietos; la Palabra es "inconfundible" en tanto se diferencia de las palabras. Ningún hombre ni poeta ni filósofo puede adecuarse a ella. Jamás nuestras palabras aprehenden la totalidad del hombre: es la Palabra la que la abraza y contiene. Es comprensible, por eso, que la auscultación de la Palabra nos deje libres para permitir que podamos elevarnos a "zonas" inaccesibles de nuestro yo: sin la escucha de la Palabra, jamás podremos sondearnos, explorarnos en profundidad. Esta exploración, pues, revela lo *originario* que hay en nosotros por cuanto tomamos nuestro ser *más auténtico*. Sólo la Palabra puede llegar a tanto porque puede girar 360 grados: nuestras palabras, en cambio, son unidireccionales, y sólo las "sublimes" formarán un ángulo recto. La Palabra es "simple", es *una*; las nuestras son muchas e incluso, la más "simple", es "poco clara". La "simplicidad" de la Palabra nos penetra, y nuestro yo se regocija. Aprender a conocer la Palabra, en última instancia, es el merecido reposo al término de nuestro recorrido. Esta Palabra es *paz*, y en esta paz mi ser se alimenta, y se instala y reposa. Mas yo debo aprender a conocerla para luego comprenderla: la auscultación "activa" me lleva a su conocimiento. Debo, por eso, ponerme en movimiento si es que deseo avanzar por el camino: *soy yo quien elijo el camino* pues la Palabra me deja libre.

Deseo avanzar en este recorrido aunque resulte difícil y fatigoso, aunque resulte poco interesante a los ojos del mundo (¡la mundanidad puede "nadar" en el pantano!); sin embargo, para mí, es el máximo premio porque allí encuen-tro "mi" felicidad. Para andar este recorrido, la cabeza debe permanecer ergui-da, elevada, dirigida hacia lo alto, cada vez más en alto: ¡nadie me obligará a tener la cabeza inclinada! Comprender esto es gustar de las exquisitices de la vida, incluso del *martirio*. Sobre este recorrido, frescas flores se abren, flores de embriagante perfume; tenue rocío allí se posa...

Durante este recorrido me *siento libre*, porque *me he* elegido libre: ¡mi elección me ha hecho libre!

Es una libertad que me encadena: auscultada, conocida, comprendida la Palabra, no puedo más que contemplarla extasiado, activamente. Ella está en mí, vivifica mi ser, ella es mi comida, mi alimento. Las palabras de esta tierra pasarán, mas la Palabra no declinará jamás. (Se ve cuán importante es, absolutamente importante, proseguir el camino para ir en su busca). Nosotros avanza-mos por nuestro camino siempre tendiendo hacia adelante, hacia lo alto; no nos sentimos agotados pues la Palabra nos alimenta, no tenemos la necesidad de hacer una hermeneusis de nosotros mismos, porque la Palabra es infinita.

La Palabra nos "atrapa", toda nuestra atención se dirige hacia ella: así, ningún apartamiento es posible. En la auscultación todo mi ser se expande; podría sucumbir el mundo mas mi ancla es segura. Nada puedo perder porque allí está la fuente de todo. Sólo puedo detenerme durante el recorrido para la auscultación –anticipo de regocijos futuros–; mi ser, pues, se *tranquiliza*, se distiende en aquella paz: reconoce que *in interiore habitat Veritas*. La Verdad es luz: nosotros somos los portadores de la "verdad", lámparas que deben brillar, que deben permanecer encendidas en los tiempos más oscuros. Nuestra antorcha, "luciérnaga" frente a la luz, sin embargo, debe manifestarse para permitirnos el recorrido, tanto a nosotros como a aquellos que lo deseen emprender; recorrido que es, al mismo tiempo, fácil y arduo, la meta que es más próxima y, al mismo tiempo, más lejana. Es como un amplio espacio que a veces provoca vértigos. Momentos, siglos..., mas, si nuestra mirada es honesta, podremos percibir un fresco há-lito, una *presencia: no estamos solos*, está la Palabra que nos sostiene en direc-ción a la meta, la cual le pertenece –a la Palabra–; pertenencia que, si fuera nues-tra, nos conduciría a su pleno conocimiento, a su completa manifestación. Sin embargo, esto no nos está permitido: no es éste el fin del hombre porque su fin es el de elevarse a la visión de la Palabra. Por lo tanto, podemos "dedicarnos" a la auscultación, gustar de su néctar mas no llegaremos, jamás, a la savia vital; podremos sólo develar aquello que hemos comprendido tras haberlo conocido. *Cada uno de nosotros sólo puede testimoniar aquello que ha comprendido*.

Palabra antigua pero siempre nueva

Uno de los puntos claves, en esta realidad, es la del *prójimo*. Nosotros estamos habituados a considerarlo como el *otro*. Pero el otro, ¿quién no es sino un "otro para mí"? En el otro hay diferencia y distancia; diferencia y distancia que de continuo debemos subrayar en orden a nuestra propia afirmación. Para sobresalir, debo reducir al "otro" a la nada. La vida es una carrera de obstáculos, y el "otro" es el obstáculo al cual, para llegar a la meta (al fin) debo superar. No importa si lo supero en perfecto orden o aniquilándolo; sin embargo, más "perfecta" es la operación en tanto se provoca el daño con mayor estilo, con elegancia. "Es cuestión de estilo", se dice.

Sucede que, por el contrario, el "otro" es el prójimo. Y me reconozco cuando lo reconozco; sólo reconociéndolo puedo revelarme a mí mismo, y sólo después de este reconocimiento puedo tender a la Palabra. Escarpado peñasco es el recorrido; sin embargo, puedo atravesarlo, penetrarlo sólo haciéndome humilde. No es necesario superarlo: firmemente tomado de su mano, junto a mi prójimo –que es mi semejante–, puedo atravesarlo, alborozados ambos.

Otro punto clave que hay que tener en cuenta es la denominada "sumisión" de la Palabra: la Palabra es "mansa y sumisa", se dice. Mas, ¿a quién le interesa que la Palabra sea mansa y sumisa? ¿A quién puede interesarle "traficar" con mentiras? Propiamente, a aquellos que se esconden detrás del llamado "dedo". Cobardes que, para no ser juzgados, *incitan al obrar* sosteniendo tales afirma-

ciones, tendiendo así a emprobrecer, reducir, mutilar la Palabra misma. La Palabra no es ni mansa ni sumisa: la Palabra es "palabra" y la Palabra dice de sí: "Yo soy la Verdad". Quien afirma que él es la *verdad* no es, ciertamente, humilde. Quien pretende sobresalir entre la muchedumbre no es, ciertamente, bondadoso. Mas están aquellos que, escondiendo la cabeza en el polvo, esperan –traicionando la Palabra– esclavizarla; esclavitud puesta al servicio de sus propios fines personales. No es lícito "servirnos" de la Palabra, no es lícito alterarla. Si no tenemos la "fuerza" de permanecer erguidos, no intentemos decapitar la Palabra. Es más fácil que un eunuco tenga un hijo que tener la posibilidad de amordazar la Palabra. La Palabra está con nosotros, nos vivifica, si bien permanece "lejana" a nosotros. Está en este mundo pero no es de este mundo. Es *silencio*, y sólo siendo "silenciosos", podremos tener la facultad de aprehenderla; sólo así podremos buscar de revelarla por cuanto esto está dentro de nuestras posibilidades: sólo la Palabra se puede develar, develársenos –si es que así Ella lo quiere–.

Merced al amor podemos iniciar el recorrido, porque sólo el amor nos puede indicar el recorrido. Aquel amor que "descongela" nuestros sentidos, aquellos sentidos que permanecen en nosotros congelados –por lo tanto, carentes de fruición–: miramos, mas no vemos...

Amor que enciende y transforma. Amor que nos da la conciencia de que todo lo creado es un hálito de Dios. El mundo, así, se nos aparece siempre nuevo: se "lee" el rumor del viento que se mueve entre las ramas de los árboles; todo se transforma si nosotros nos transformamos. En esta transformación consiste el "milagro" de la "existencia"; es decir, el "milagro" de la existencia consiste, propiamente, en el entender, en el comprender esta transformación. *Antes se vivía, ahora se existe*; mientras vivíamos no distinguíamos pues la distinción se percibe en la existencia. El vivir es tiniebla, noche tenebrosa; el existir es luz radiante. Es luz que ilumina el camino; y en el camino, sólo se puede avanzar en la existencia. En la existencia está la paz, y la paz nos conduce a testimoniar ésta, nuestra existencia, la existencia diaria, cotidiana. Es en nuestro avanzar, día en día, que consolidamos nuestra posición, posición que se ve y se huele, que se palpa.

Nuestra mirada está dirigida, también, a los sofistas, los mercaderes de la palabra, a aquellos que ofrecen la propia razón a cambio de "poderes"; son aquellos que se hacen esclavos para estar siempre más esclavizados. Inútil es la ca-rrera del poder porque el poder no es otra cosa más que un pigmeo frente a un gigante. Todo el poder de este mundo, aunque fuese poder efectivo, no tendría valor frente al Valor.

Los sofistas pretenden instruirnos acerca de los valores; mas nosotros queremos formarnos, educarnos en el Valor. La instrucción sobre los "valores" es pseudocultura, es retórica, es *prostitución*; ellos pretenden que nos prostituyamos ante el mejor postor. El formarse en el Valor es cultura, espiritualidad: nuestro camino está orientado en esta dirección. Conscientes de avanzar por la vía maestra, no nos parece "urgente" la necesidad de llegar a la meta; ciertamen-te,

es una “urgencia”, pero la misma no es angustiante, no puede suscitarnos angustia. No estamos solos: estamos con la Palabra y con el prójimo –diríamos, en óptima compañía–; de esta manera, el viaje puede avanzar serenamente: se está en comunión, y este “estado” nos asegura la tranquilidad. *Creo, tengo fe en este recorrido*. “¿Mi creer, pues, me ha disminuido?” Responder a esta pre-gunta constituye un pleonasmo. Ninguna disminución puede acontecer si creo en un Ente absoluto; es más, en este acto reconozco mi estatuto ontológico y, asumiendo su especificidad, llego a develar “mi” ser, ese ser que me confiere la dignidad de *persona*, dignidad tras la cual estoy en su busca. Estamos sobre el “camino”: es necesario continuar el recorrido.

Continuar el recorrido significa mantener despierta nuestra atención, atención que debe estar dirigida siempre a la auscultación de la Palabra. Diríamos, en este punto, que nuestro empeño se hace cada vez más apremiante: interro-gamos de modo “directo”, uno se torna más “osado”, creemos estar sintonizando la frecuencia justa... Se interroga “explícitamente” a la Palabra a fin de que Ella se nos revele. Permanecemos expectantes. Ya hemos comprendido que la Palabra se revela si el corazón es puro: *sólo quien lleva un cándido “vestido” puede acogerla*. Nos hallamos, verdaderamente, en un punto decisivo de nues-tro recorrido; sin embargo, para proseguir es necesario *transformarse*, cambiar la mentalidad: esto es lo que nos pide el eje de la vertical. No podemos proseguir con la auscultación de la Palabra si dentro de nosotros no hacemos espacio a la Palabra. La Palabra permanece silenciosa ante mí. ¿Por qué permanece silen-ciosa ante mí? ¿Por qué no se me manifiesta? Voy en su búsqueda y, sin em-bargo, no alcanzo a ponerme en sintonía con Ella. ¿Por qué?... Ahora comprendo: mi ser *exigía* un conocimiento tal vez “demasiado” racionalista, es decir, pedía “demasiado” de modo unilateral. Quizás, yo quería satisfacer mi razón y no comprendía que, aunque conociera, todo mi ser debía satisfacerse. Aun co-nociéndola, no sabía formular la pregunta. *Debía comprender la pregunta para poder formularla*. A la Palabra no se le pueden dirigir preguntas tendientes a sa-tisfacer, únicamente, nuestra razón: éste es otro punto que hemos conquistado.

He comprendido, ahora, qué cosa significa existir. Existir significa “aceptar mi límite”, y “aceptar mi límite” implica poseer un corazón cristalino, inmaculado: sólo en este “estado”, la Palabra se me devela. Puede comprenderse, entonces, que “aceptar mi límite” sea una tarea ardua, extremadamente difícil.

Nosotros deseamos ardientemente avanzar, y solamente este deseo nos da garantía, nos hace sentir seguros. Sólo en el deseo “desinteresado” puedo *dar-me* yo mismo de modo entero.

Sólo quien desea puede obrar, puede dar.

Es el deseo de poseerlo “todo” que desata la acción, acción que, a su vez, dona el “todo” desinteresadamente.

Es este donar –que es principalmente un donar-se–, el que nos lleva a defi-nirnos en tanto “hermanos”. Esta definición no es pura formalidad ya que se trata

de seguir el ejemplo que la Palabra misma ha propuesto: el Verbo nos ha llamado, nos ha designado *hermanos*. ¡Comprendo, entonces, la grandeza del hom-bre! Nosotros, que somos polvo, hemos sido elevados al rango de hermanos...

Nos damos cuenta de que este argumentar está fuera de todo esquema puramente lógico; para comprender éste, nuestro recorrido, la razón es, ciertamente, necesaria; sin embargo no resulta suficiente. Con la sola mente, es decir, con la sola actividad discursiva, calculadora, clasificadora, no se llega a comprender la "sublimidad" de nuestro avanzar. Éste, nuestro avanzar se halla, de este mo-do, "fuera" de todo recorrido "racionalista" ya que va más allá de la muerte: nuestro avanzar supera la muerte, no se interrumpe con la muerte, antes bien, la muerte deviene momento, pasaje obligado hacia la Vida.

Este avanzar, si se nos permite, no es un recorrido de eunucos, de esclavos –que en paz descansen Nietzshe y todos sus descendientes, directos e indirectos–; es un recorrido para quien es *fuerte*, para quien está bien entrenado y robustecido hasta el punto de poder ayudar poniéndose al servicio de sus herma-nos más débiles. La fuerza que nos sostiene en este recorrido es el *Amor*, el Amor que tanto nos ha amado al punto de encarnarse en nuestros mismos restos mortales. Y el "amor" que "arde" en nuestro "pecho" nos deja sin palabras; es un "amor" que torna inquieto nuestro espíritu pero, al mismo tiempo, nos alivia, no provoca en nosotros angustia porque nos introduce en un camino de *espe-ranza*. Es un camino que yo quiero recorrer porque sólo merced a este recorrido sé que permanezco, que soy verdaderamente libre. La auscultación de la Pala-bra me hace libre, y me llama: sé que, en ese responder positivamente a su lla-mado, consiste el acto supremo de mi *libertad*.

Y ésta es, verdaderamente, una certeza; certeza que hemos alcanzado. Mi espíritu arde, quema; mis palabras son cada vez más insignificantes: *las palabras deben dejar espacio a la Palabra*. Auscultémosla y seremos libres; será una li-bertad que nos moverá a la acción, acción que nos permitirá *sentir, sabernos hermanos y, sobre todo, reconocernos hijos de Dios*, de aquel Dios que es tér-mino, meta de nuestro recorrido.

OBSERVACIONES SOBRE EL EMPLEO DEL LENGUAJE

en los Contenidos Básicos Comunes y en los Módulos

Carlos Parajón

EN el presente escrito se han considerado los textos de los *Contenidos Básicos Comunes* y de los *Módulos* [1]. En ambos textos se afirman los mismos supuestos representativos que aquí se analizan. Los Módulos se toman en cuenta para ejemplificar aspectos de la representación de la enseñanza.

La relación entre la idea del empleo del lenguaje y la representación verdadera requiere algunas aclaraciones iniciales que tienen significado especial en la enseñanza. En primer lugar, cabe tener presente que toda referencia a la capacidad expresiva tiene ya que servirse de ésta.

Si bien no puede atribuírsele una capacidad que su propia representación le niega, sin embargo, también esta limitación es expresable. En cuanto a la relación empleo del lenguage-pensamiento, en segundo lugar, se concederá que difícilmente pueda comprenderse aquello que las particularidades del empleo lingüístico sustraen. Esto es apreciable en tanto se adviertan las características depotenciantes impuestas por el actual empleo informativo del lenguaje, la parcialicad implícita en los esquemas comunicativos de intercambio de mensajes, las inadvertidas alteraciones de significados y las usuales fórmulas rígidas: falsas disyunciones verbales, frases hechas y lugares comunes. En tercer lugar, por último, si en una exposición no se asume con claridad el valor de las palabras empleadas, ya no podrá persuadírsenos de que se habla seriamente a través de ellas. Sin la *capacidad de reconocer* los particulares factores que actualmente condicionan el sentido de variaciones expresivas fundamentales, como, por ejemplo, las de representación, verdad, lenguaje, saber, realidad, ¿en qué sustentar la posibilidad de pleno entendimiento en la comunicación?

Si en la inicial relación con el empleo del lenguaje ya se ha debido asumir una forma de representar, puede inferirse que la advertencia reflexiva de la pro-pia posibilidad y alcance de este compromiso adquiere singular importancia en la

---

1 *Contenidos Básicos Comunes para el Nivel Inicial* y *Contenidos Básicos Comunes para la educación General Básica*, Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, Buenos Aires, 1995. *Módulos 0- 4*, Gobierno de la Provincia de Buenos Aires, Dirección Genera de Cultura y Educación, La Plata, 1995.

exposición del saber y la enseñanza. Es más, constituye una necesidad donde ésta mantenga el propósito de lograr un saber "reflexivo y crítico".

Si se toman en cuenta las admisiones supuestas en los Contenidos Básicos Comunes acerca del empleo del lenguaje, podría preguntarse: ¿Por qué "el lenguaje debe abordarse especialmente desde la teoría de la comunicación"? [2]. La respuesta que en ellos se ofrece –conforme a la calidad de la representación asumida– es: Porque el "esquema de la comunicación" propuesto por esa teoría *es predominante* en la interpretación de la actual capacidad comunicativa. A su vez, si se pregunta: ¿Por qué "la lengua nacional" es "la difundida en los medios de información masivos"? [3]. La respuesta consecuente es: Porque los requerimientos informativos *prevalecen de hecho* en la configuración del empleo ac-tual del lenguaje.

Las concesiones iniciales sobre la lengua muestran que la idea de representación verdadera es la constancia inmediata de lo prevaleciente. La índole de la repre-sentación decidida determina el modo de ver la enseñanza, el saber y las cosas.

Los Contenidos Básicos Comunes, como se afirma en la Introducción, son el resultado de un amplio "proceso de consultas", que incluye "aportes de los diversos sectores de la ciudadanía y de la comunidad académica". La redacción, que se entiende como un proceso de "convergencia imprescindible", "consistió en extraer los comunes denominadores de aportes tan dispares". "El propósito de estas consultas fue garantizar un proceso abierto de carácter federal y recoger aportes variados en medida procesable". Todo ello hace ostensible la intención de apertura y amplitud del proceso de recepción de "datos de encuestas", "diseños curriculares" y "aportes" de expertos, compuestos luego sintéticamente a través de "comunes denominadores". No obstante, la *decisión* acerca de la *forma de representar* los contenidos de la enseñanza no ha sido propiciada por la amplitud receptiva ni por los aportes de las consultas, por cierto, tampoco por un proceso que sirva para "extraer comunes denominadores".

Las limitaciones representativas del empleo del lenguaje de los Contenidos Básicos Comunes son derivables de posiciones teóricas del presente siglo. De acuerdo con el supuesto criterio de convalidación, las ideas se adoptan porque están vigentes, para decirlo en sus términos, por su "significatividad social". En primer lugar, se da por cierto que toda consideración del lenguaje parte de la emisión verbal. Importa entonces el análisis de la acciones lingüísticas consideradas descriptivamente. En consecuencia, en segundo lugar, la representación verdadera del lenguaje se obtiene a través de la reproducción de "lo que se hace con las palabras" en el acto de emitirlas. Estos supuestos pertenecen a la denominada teoría de los actos lingüísticos expuesta inicialmente por Austin [4].

---

2 CBC/ EGB, p. 30. El desarrollo consecuente de ésta admisión puede verse en el *Módulo 1*, pp. 25 ss.

3 CBC/ EGB, p. 31.

4 J. L. Austin, *How to do Things whith Words*, Harvard University Press, Cambridge, 1967.

En tercer lugar, a partir del unilateral interés en describir "hechos lingüísticos" y del rechazo de todo intento de explicar la naturaleza del lenguaje, se afirma: "El empleo corriente del lenguaje está totalmente en orden". "La filosofía no debe en modo alguno tocar el uso real del lenguaje, puede al fin sólo describirlo. Tampoco puede fundamentarlo. Lo deja todo como está". "El significado de una palabra es su uso en el lenguaje". Tales afirmaciones pertenecen a Wittgens-tein [5].

La admisión sin reserva de estos supuestos da como resultado la convalidación del empleo actual del lenguaje, es decir, tal como aparece efectuado de hecho por exigencias de los medios masivos de información. Entendido como "un me-dio de interacción comunicativa", su representación inmediata se resuelve en la descripción de las acciones que se llevan a cabo con su empleo. Inmediata es la representación que reproduce el estado de las cosas. Al establecerse esta bási-ca relación con el empleo del lenguaje no se advierte que, para ello, se requiere de su mediación y del discernimiento de adecuación verbal respecto de lo que se pretende comunicar.

La deficiencia más grave de este punto de vista es la supresión de toda inquietud reflexiva sobre el valor de las palabras en el acto de comunicarse. Retomar el uso de las palabras tal como ahora se emplean no garantiza una comunicación en la que se entienda el significado que poseen. A pesar de ello, la coerción de rectitud es vista como una carga opresiva ante la suficiencia de la reproducción imparcial de acciones, hechos y efectos lingüísticos. Desde luego, si la representación informativa del lenguaje está unilateralmente ordenada a reflejar la modalidad presente de la usanza, su capacidad de apreciar la eventual discordancia entre lo que se dice y lo que se quiere o debe decirse tiende a anularse. No se aprecia entonces que la inicial relación entre lenguaje y verdad comienza en el acto de elegir expresiones adecuadas a lo que se pretende dar a conocer. Se con-sagra así una tendencia lingüística que es apta para reproducir el estado presente de cosas –lo prevaleciente, lo socialmente significativo, lo ya acordado–, pero no para insinuar la advertencia de la falta de plenitud, contingencia y carácter condicionado de los hechos que se reflejan. No obstante, si en la modalidad re-presentativa tiende a velarse la conciencia del bien debido, de lo diverso y nece-sario, ¿qué clase de capacitación se está en condiciones de proponer en la ense-ñanza? A la expresamente alegada capacidad de enmienda de la enseñanza de-biera corresponderle, en primer lugar, hacerse cargo de las contradicciones que su propia interpretación promueve. ¿Y no es contradictoria una propuesta que convalida lo prevaleciente y mantiene al mismo tiempo, entre las "expectativas de logros" de la enseñanza, el intento de "formar un juicio reflexivo y crítico"?

La deficiencia señalada procede de una falsa relación entre conciencia y alcance reflexivo. Las básicas admisiones, por ejemplo, la simple objetividad ante lo predominante y la calidad informativa del empleo del lenguaje, no constituyen límites extremos de la conciencia: han sido decididas expresamente como

5 Estas observaciones se encuentran respectivamente en *Das blaue Buch, Schriften 5*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, p. 52 y *Philophische Untersuchungen, Schriften 1*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, p. 345 y p. 311.

condiciones de la "reformulación de contenidos", es decir, en oposición a determinaciones anteriores sobre la lengua, el saber y la enseñanza. La simple objetividad representativa hace suponer falsamente que la reflexión obedece en for-ma incondicional a lo que está presente o impuesto. Sin embargo, lo verdadero exige ser reconocido y tanto las ideas confirmadas como el punto de vista pro-puesto no dejan de ser apreciables reflexivamente, es decir, no surgen abrupta-mente de la inconciencia o de una orden superior. El análisis de las derivaciones concretas puede servir, en adelante, para comprobar el valor de la representación asumida.

Es indudable que el reconocimiento de lo valioso es el antecedente de posi-ble enmienda. Mientras la Ley Federal establece que "vida, libertad, bien, verdad..." constituyen *valores* que deben guiar "la formación integral y permanente" [6], el Módulo 0 confirma que "son los valores los que dan sentido a la vida" y con-sidera, en consecuencia, "la cuestión axiológica" como uno de los "ejes en el proceso de capacitación de los docentes" [7]. Si lo verdadero es valioso, infundirá en la educación el empeño en superar toda potencia de falsedad, de parcialidad y de engaño. Sin embargo, esta concesión es negada por el "predominio de lo descriptivo" en la consideración de la lengua. Por cierto, queda desestimado el "predominio de lo prescriptivo" al pretextarse que "el análisis lógico" comienza a ser, en las escuelas, paulatinamente desplazado por el análisis lingüístico. A ello se agrega, que "estos objetivos para el estudio científico de la lengua (es de-cir, descriptivo) se transponen mecánicamente a la práctica escolar" y que las "teorías de la *comunicación, gramática textual y pragmática* de los últimos cinco años comenzaron a instalarse en las aulas. Su punto de partida *es el lenguaje, es decir la lengua en uso*" [8]. Se afirma que la interpretación prescriptiva de la len-gua –sostenida por "una escuela tradicional «culturalista»", "dedicada a transmitir conocimientos"– "centra el estudio de la lengua en una norma preceptiva y en la imitación del registro culto del lenguaje literario" y deja de lado "aquellos usos que se apartan de la norma" [9]. Si bien se concede que estos "diferentes en-foques" aún coexisten, sin embargo, es evidente que la consideración teórica de la lengua en los Contenidos Básicos Comunes y en los Módulos se basa en la descripción de su uso actual. Pero entonces, en ellos se afirma –de acuerdo con la Ley Federal– que la verdad, junto a otros valores, debe guiar "la formación integral y permanente" y, a la vez, que debe confundirse con lo que adquiere predominio en la práctica escolar. Como en esos textos no hay una reflexión que esclarezca lo que aquí se concede, a saber, que lo impuesto de hecho debe repro-ducirse como verdad, tal admisión sólo declara qué se ha decidido hacer con la representación, pero la simple decisión declarada carece de valor persuasivo. Por lo demás, no se puede pretender una interpretación verdadera de la lengua basada en su reproducción inmediata, es decir, que excluya toda consideración prescriptiva, sin caer en contradicción, pues, para ello, ha debido optarse por (y tratar de hacer prevalecer) lo que se considera más valioso.

---

6 Ley Federal de Educación, art. 6.
7 Módulo 0, pp. 43 ss.
8 Módulo 1, p. 23.
9 Ibid.

La descripción pone a la vista "lo que se hace con el lenguaje", es decir, su aptitud se limita al reflejo de hechos y acciones lingüísticas y sus eventuales efectos sobre la conducta. Pero la simple constancia del empleo actual del lenguaje en sus múltiples variedades, de sus características prevalecientes y de lo que "mecánicamente" se transponga al aula, no es condición suficiente de una interpretación verdadera de la lengua. Lo prevaleciente puede ser objeto de una constancia inicial, sin duda, pero es un error entender que ella sea necesariamente una evidencia originaria. Una vez adoptado el punto de vista descriptivo sobre la lengua no queda posibilidad de su justificación, sólo puede ratificarse dogmáticamente como punto de vista ya asumido. Si admitiera una capacidad reflexiva antecedente, debería admitir también los límites de su propia posibilidad, es decir, la verdad de sí.

Esta idea de verdad reducida a la reproducción inmediata del estado actual de cosas se manifiesta en la particular tendencia expresiva que adoptan los Contenidos Básicos Comunes. A partir de ella se determina la índole del empleo del lenguaje, del saber, de la comunicación y, consecuentemente, de la acción de enseñar. Es cierto que es la exigencia de objetividad la que tiende a dejarse prevalecer de hecho en la forma de representación actual, la que confiere a la verdad un carácter testimonial. Su determinación se aprecia en la confirmación de lo que ya es, en los juicios sobre la época presente y en la supresión de lo debido [10], en las restricciones informativas de la aptitud lingüística y, a través de ésta, en la manera de ver las cosas.

Al hacerse referencia a la "adquisición de la lengua nacional" se afirma en los Contenidos Básicos Comunes que ésta se comprende en "aquellos registros y variedades estandarizados" y se aclara: "En el contexto de este documento, se entiende por lengua estándar la difundida en los medios de información ma-sivos (televisión, radio y periódicos)" [11]. Está claro, la lengua se comprende a tra-vés del actual empleo informativo del lenguaje. Si la constancia de tal identidad es el antecedente de toda apreciación lingüística, no se entiende qué sentido tie-ne suscitar a la vez en la enseñanza una "reflexión crítica sobre los resultados de las producciones orales y escritas", una capacidad de "valoración de la lengua en su aspecto comunicativo y representativo" o una "posición crítica ante los mensajes de los medios de comunicación social" [12]. Pues, la reflexión sobre el lenguaje tiene sentido como posibilidad trascendente a la particularidad inmediata de su empleo. Si la lengua "se estandariza" de esta forma, sólo resta en la enseñanza la orden de su adopción. Pierde entonces toda relevancia la necesi-dad de esclarecer la influencia unilateral que ella ejerce hoy sobre la comunicación. Dicho en otras palabras, si la particularidad representativa de la información, cuya virtud es la de reflejar la actualidad presente, cubre los límites de la potencialidad de la

---

10 Ver, por ejemplo, Lipovetsky, G., *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1994, Liotard, J- F., *La condición postmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid, 1987 y Baudrillard, J., *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona, 1988.

11 CBC/ EGB, p. 31.

12 CBC/ EGB, p. 49.

lengua, ya no hay conciencia lingüística que trascienda y, por tanto, haga posible apreciar tal determinación. ¿Se sugiere entonces que la razón por la cual haya que aceptar que se identifique la "lengua nacional" con la "lengua estándar difundida en los medios de información masivos" deba ser sustraída al juicio crítico en la enseñanza?

De la aceptación de las características informativas de la lengua se sigue, consecuentemente, la relativización de la verdad. "El desarrollo de las comunicaciones, en particular, relativizó valores antes indiscutidos como realidad, verdad...". (En los "multimedios") "se comienza a relativizar el concepto de verdad objetiva y de realidad" [13]. Junto a estos asertos no hay en el texto observaciones que hagan posible comprender cómo deben ellos ser asumidos en la enseñanza. Se afirma simplemente que ahora esto es así. No obstante, el absurdo es ya visible. Elevándose con pretensión de verdad, la constancia objetiva de los hechos anuncia la negación actual de la verdad. Lo mismo que así se da a entender puede expresarse, y no por acaso, en términos del *newspeak* de Orwell: la verdad es la no verdad.

Entre las dos citas anteriores del Módulo se destaca el título: "El manejo de la información y el lenguaje en el mundo de hoy". "Manejar información" es un lugar común en el actual empleo del lenguaje de los medios. Con él se pretende comunicar que se posee o se da a conocer información. De este modo, en la conciencia informativa no se discierne la actividad que le compete (informar) de la que es objeto de manejo, es decir, de manipulación. Podrá comprenderse que reproducir en la enseñanza fórmulas absurdas con las que se autocomprende la actividad informativa, que significan lo contrario de lo que pretenden manifestar, no es indicio de un contexto favorable para pronunciarse sobre la verdad.

Es evidente que en la forma de considerarse este tema se pone a la vista la capacidad de interpretación teórica de la enseñanza: al adoptarse la "lengua estándar" se adhiere a la idea testimonial de la verdad. A partir de ella, se vuelve sobre el hacer informativo para confirmar que la relativización de la verdad es un hecho. Si es asumido este compromiso en la enseñanza, también tiene que adoptarse el uso de la palabra "verdad" tal como aparece impuesto por el "desarrollo de las comunicaciones": como cosa que cada cual posee, como versión subjetiva o confundida con veracidad [14].

Otro efecto de la representación adoptada se aprecia en la importancia que se atribuye al concepto de "significatividad social" en la exposición de los Contenidos Básicos Comunes. Este concepto es derivado de los objetivos de la educación general básica que precisa la Ley Federal. Allí se afirma:

---

13 Módulo 1, pp. 20-21.

14 Estas acepciones se emplean indistintamente en los Módulos. V. el empleo de las dos primeras acepciones en el contexto anteriormente citado del Módulo 1; el empleo de la tercera (veracidad), v. Módulo 3, p. 52.

"Lograr la adquisición y el dominio instrumental de los saberes considerados socialmente significativos: Comunicación verbal y escrita, lenguaje y operatoria matemática, ciencias naturales y ecología, ciencias exactas..." [15].

Si se observa bien, los dos puntos en la exposición de este inciso sirven para precisar, a partir de ellos, cuáles son "los saberes considerados socialmente significativos". Sin embargo, en esa formulación no se dice que determinados "saberes" deban aceptarse como tales *porque* ya se aceptan o *porque* adquieren, presuntamente, "predominio en la práctica escolar". La simple enumeración de los temas que hoy tienen importancia para la sociedad –si es éste el sentido de "significatividad social"– no incluye necesariamente la forma de representarlos. Y, seguramente, el modo de representar los temas que hoy preocupan a la sociedad carece de "significatividad social". No obstante, conforme a la importancia que adquiere este concepto en la idea de saber resultante de la "selección, organización y formulación de los CBC" [16], cabe aclarar cómo se determinará su alcance. En todo caso, la cuestión no estriba en saber cuáles deban ser los contenidos que hoy sean relevantes, si deben ser los que especifica la ley u otros, sino el modo de considerarlos.

La representación inmediata de una actividad no constituye necesariamente su exposición verdadera. Para ello sería preciso esclarecer las condiciones a partir de las cuales se concreta esa actividad, pues, lo que ahora se hace no adquiere por ello la plenitud que dicha actividad exige. Se concederá seguramente, que las teorías establecidas en la práctica escolar y la eventual parcialidad del punto de vista que introducen, no anulan todo juicio de sí porque simplemente se compruebe que ya han sido aceptadas. Si así fuera, la interpretación teórica que las confirma respondería a los hechos consumados, a las parcialidades impuestas y al criterio de autoridad.

Si uno de los "saberes socialmente significativos" es el que se admite en la idea testimonial de la verdad, cuando se afirma que "por medio del lenguaje las personas se apropian de los saberes socialmente convalidados" [17], cabe preguntar: ¿Cómo se establece la convalidación social del saber? La respuesta tiene un antecedente circular: La reproducción de lo vigente es lo verdadero y esta forma de representar es verdadera porque ha adquirido vigencia. Esto hace presumir que en caso de alcanzar notoriedad alguna controversia teórica, la "apropiación por medio del lenguaje" de esos "saberes" tendrá que dejarse guiar por consig-nas administrativas: Una teoría "comenzará a instalarse en el aula" primero, otra después. También podrá aducirse que la "convalidación social de los saberes" se logra a través del *consenso*, de un acuerdo con "participación de todos los sectores", como el que se alega en las primeras páginas de los Contenidos Bá-sicos Comunes. Sin embargo, el modo de ponerse de acuerdo en la determinación de contenidos de la enseñanza y la amplitud de las consultas nada tiene que ver con

15 Ley Federal de Educación, art. 15, inc. d).
16 Módulo 0, pp. 33 ss.
17 CBC/EGB, p. 29.

la decidida forma de representar el saber. Por lo demás, si la virtud re-presentativa consiste en reproducir el presente estado de cosas, apelándose a ella ya no hay forma de discernir cuándo prevalece y cuándo se trata de hacer prevalecer alguna teoría. En el concepto de lo predominante como verdad se concilian pretexto y justificación.

La importancia que adquiere la admisión de aquello que se deja prevalecer en la sociedad explica que no sea tomado en cuenta el objetivo de la educación general básica afirmado en la Ley Federal en el comienzo del inciso anterior al de los "saberes socialmente significativos": "Incentivar la búsqueda permanente de la verdad..." [18]. El límite de tal incentivación ya está prefijado en los Con-tenidos Básicos Comunes. No obstante, la afirmación de la búsqueda permanente de la verdad es, en sí misma, la posibilidad de que el saber trascienda lo socialmente significativo y, a la vez, la condición antecedente para que el desa-rrollo de la capacidad de juicio no sea contradictoriamente propuesta donde la representación ordena aceptar lo que ya es.

En intima relación con el concepto de "significatividad social" puede apreciarse también el efecto consecuente de la manera de representar en los denominados "temas transversales": los que "cada sociedad considera relevantes y dignos de análisis y tratamiento", tales como "la salud, los derechos humanos, la postura del hombre frente a la tecnología, la discriminación", entre otros. Se les asigna a esos temas la calidad de "ejes sobre los cuales puedan girar las temáticas curriculares" [19].

Como intento de justificar la importancia atribuída a los denominados "te-mas transversales" se afirma: "Las ideas que a lo largo de la historia han predo-minado fueron los grandes postulados y paradigmas de la enseñanza" [20]. Mos-trándose como sobrentendida, esta afirmación encubre sin embargo una ambi-güedad. Pues, aun cuando se conceda que en cada época prevalecen ciertas ideas que determinan el modo de ver las cosas, ello no basta para esclarecer todo lo que esa afirmación da a entender. Al menos, cabe precisar cómo deben repre-sentarse las ideas predominantes. Ellas pueden ser expuestas por una mediación reflexiva que toma conciencia del valor y alcance que poseen, o pueden ser reproducidas como tales porque se las considera vigentes de hecho y con ello, de paso, favorecer su imposición. En el primer asentimiento se supone que el saber es saber de sí, el antecedente reflexivo que hace posible apreciar el valor de las admisiones. En el segundo, en cambio, se hace depender el asentimiento de una forma de representar que sólo admite la reproducción de lo que ya es o está impuesto: se acepta lo establecido por las ideas sin la amplitud que per-mita entender su condicionalidad.

Las ideas no son predominantes por sí mismas, a menos que sean consideradas como algo que hay y deba soportarse. Para que sean predominantes debe

18 Ley Federal de Educación, art. 15, inc. c).
19 Módulo 0, p. 58.
20 Ibid.

admitirse una voluntad de imponerlas y la sola intención de confirmarlas no logra ser un acto justificable, como no lo es prestar asentimiento a algo que no es reconocido ni valorado. Si los Contenidos Básicos Comunes confirman la ca-lidad informativa del uso actual del lenguaje, ya no se encontrará reparo en ad-mitir que la actualidad presente sea reproducida como "realidad" y, de este mo-do, como ya es habitual, que se emplee opresivamente el aserto "es la realidad", con el ineludible gravamen del fenómeno natural, para inducir la aceptación de hechos consumados o decisiones parciales. Al reproducirse ideas prevalecientes se puede tener cierta *seguridad*, la que ofrece la coincidencia con lo que actual-mente es. Pero la seguridad tiene el precio de la petición de principio: la consigna de representar lo prevaleciente como verdad ha debido admitirse como supues-to prevaleciente de la representación.

La metáfora espacial "transversales" sugiere que los temas a los cuales se atribuye "atraviesan de un lado al otro" los diseños curriculares. Si se toma en serio la importancia que se les confiere a esos temas, habría que afirmar que di-cha metáfora no expresa lo que se pretende dar a entender con su empleo. La conciencia de lo importante, que hace posible aún mantener el intento de formar un "juicio crítico y reflexivo", no es captable sin embargo como "tema transversal", en extensión y lateralidad. Si hubiera acuerdo entre la expresión y lo que se pretende dar a entender, tendría que haberse dicho, en lugar de "temas transversales" –para usar un lugar común de la adoptada "lengua estándar"– "temas de vigente actualidad".

En tanto conserve la enseñanza su propósito ilustrativo, ¿no debería preocuparse inicialmente por hacer consciente el valor de las representaciones que emplea? De otro modo, la promesa de liberar al hombre de su dependiente situa-ción se asumiría en una actividad que supone lo mismo que debería esclarecer. Aceptación de "ideas predominantes", "temas que la sociedad considera relevantes", "saberes socialmente significativos" o "socialmente convalidados", son expresiones que ponen a la vista una consideración del saber que no ofrece posibilidad de ser reconocida. Como consecuencia de ello, los contenidos, procedimientos y propósitos de la enseñanza se interpretan a través de los aspectos asibles de una acción que tiene lugar y de la que se aguarda tenga determinados efectos. Así, quienes ahora tengan que hacerse cargo de la enseñanza no son educadores, son "actores del sistema educativo" [21]; se da a entender que simplemente actúan y son partícipes de una gestión. Puesta en relación con los contenidos propuestos, la enseñanza es una empresa que requiere "estrategias", "manipulaciones", "abordajes" y "manejos". Las complejas exigencias de la tarea formativa y de la disposición buscada son vistas a través del concepto de "interacción comunicativa" en el aula. Sin embargo, la idea de reciprocidad que pueda surgir de la "interacción comunicativa" carece de sentido en la comunicación que requiere la enseñanza si no es guiada por exigencias de claridad y entendimiento. Al menos, hay diferencia apreciable entre reflejar interacciones

21 Módulo 0, p. 86.

lingüísticas en el aula y tomar conocimiento de las limitaciones expresivas con las cuales se interpreta la lengua en la enseñanza.

La aprehensión inmediata del saber transforma a éste en "posesión de informaciones". Cosificado como "un bien cultural" y "una construcción histórico-social", el saber es un producto, algo que está dado. Con ello se elimina de su concepto la capacidad de trascender los factores condicionantes de su actual concreción. Al negarse esta capacidad del saber, la enseñanza contradice su propósito de "formación permanente", es decir, de ilustración irrestricta. La representación inmediata pone de relieve el lado perceptible de la acción: saber es en el aprendizaje un acto de "apropiación"; la "apropiación del saber" es, a la vez, "apropiación del mundo", "de lo real" [22]. Donde se hable de aprendizaje se sugiere un acto de "apropiación": hay "apropiación del saber", "del lenguaje", "de fórmulas de tratamiento social". Sin embargo, como palabra-comodín, "apropiación" no parece ser muy clara para abarcar las siguientes acepciones: aprender, entender, saber, comprender, dominar y otras. Así, por ejemplo, cuando se afirma: "la lectura supone una apropiación activa de significado a través de la manipulación de textos completos..." [23], se admite la posibilidad de que haya alguna forma de "apropiación pasiva de significado". En caso de hallársela, resta aún la dificultad ulterior: saber si la "apropiación pasiva de significado" requiere o no requiere "manipulación de textos completos".

A partir de la formulación de la Ley Federal se trata de evitar el empleo de la palabra "saber". En su lugar, se prefiere "saberes". Así, lo principal del saber es el hecho de su diversificación, no el concepto que pueda dar idea de sí y comprenda en su acepción esta libre posibilidad reflexiva. Como verdad, sin embargo, la constancia inmediata de lo que hay muestra su contradictorio trasfondo ideológico: no permite que el saber incluya el reconocimiento de su dependencia [24]. Si es confundido con su situación de hecho, lo apreciable del saber de-rivado de la consigna de "apropiación" se constituye, paradójicamente, sobre la base de lo que se ignora.

Al convertirse en un objeto que ya no se comprende por sí mismo, resta que del saber se ostente su valor instrumental. Los contenidos se identifican con el "conjunto de saberes" y son considerados "herramientas". Del mismo modo, con la exigencia de reproducir los hechos lingüísticos para tener una idea de la lengua y de suscitar su "apropiación" en el aprendizaje, ya no es coherente ha-blar de composición ni de creación literaria. En su lugar, el contacto creativo con la lengua se representa ahora como "producción del hecho literario". La capa-cidad se capta a través de acciones, hechos y productos. La misma capacitación es "el instrumento" para que los alumnos "manejen la lengua", "los códigos y

---

22 Id., pp. 93 y 123.

23 CBC/EGB, p. 36.

24 "Debería reservarse el nombre de ideología –frente al de verdad– para el saber que no tiene conciencia de su dependencia", M. Horkheimer, *La función de las ideologías*, Taurus, Madrid, 1966, p. 21.

contenidos culturales" [25]. A fin de cuenta, si el saber es "herramienta" *todo es manejable* en la enseñanza.

Otro aspecto de la innovación lingüística, que pretende hacer más ostensible la iniciativa reformuladora, se aprecia en la propuesta división de contenidos: "conceptuales, procedimentales y actitudinales". Al margen de la llamada tendencia *sesquipedálica*, de alargar innecesariamente las palabras, y del afán de simetría verbal que lleva a transformar los sustantivos "procedimientos" y "actitudes" en atributos semejantes a "conceptuales", y de la influencia de lengua extranjera [26], lo cierto es que esas formulaciones, a la manera informativa, muestran el empeño en comprimir expresiones [27]. "Contenido actitudinal" suena co-mo "temperatura invernal". Así como las bajas temperaturas son propias del invierno, de modo semejante, hay determinados contenidos que pertenecen a las actitudes. En su atribución a "contenidos", el neologismo "actitudinales" no dice más que eso y lo mismo cabe afirmar del atributo "procedimentales". Las explicaciones adjuntas al empleo de la palabra "actitudinales" permiten comprender que hace referencia a contenidos ordenados a la formación de actitudes [28], es decir, a la formación de una disposición valorativa. También se definen como el "conjunto de contenidos tendientes a la formación de un pensamiento críti-co" [29]. Como las expresiones comprimidas se introducen menos en favor de claridad que de ostentación del tono novedoso, necesitan ser auxiliadas por de-finiciones y notas aclaratorias. Pero entonces, si se enuncia en forma precisa lo que se quiere dar a entender, ¿no hubiera sido más claro decir que los contenidos incluyen conceptos, procedimientos y formación de actitudes valorativas? Al menos se concederá que el intento de "formar un pensamiento crítico" no se ex-presa en modo alguno mediante la fórmula "los contenidos son propios de- o pertenecen a las actitudes". Tal vez resulte de interés observar, por relaciones que aquí se tratan de explicar, que la tendencia a comprimir expresiones, aun cuando no fuera deliberada, no puede dejar de traer su mismo efecto sobre la idea de enseñanza.

Si bien pueden hacer más notoria la iniciativa de "reformular contenidos", tales innovaciones, sin embargo, no expresan con mayor claridad lo ya sabido: que la tarea de enseñar incluye el propósito de formar una disposición valora-tiva. Para quien las adopte, esas fórmulas tienen un carácter especial: con su em-pleo se hace alarde de "poseer la última palabra en la materia", de compartir una visión más avanzada, sin duda, pero no más lúcida. Además del forzamiento que hay en esas simplificaciones verbales repetidas con insistencia, hay también en ellas

---

25 CBC/EGB, p. 115.

26 "Hablamos casi todos inglés sin saberlo" sostiene –refiriéndose al empleo del castellano actual– Amando de Miguel en su libro *La perversión del lenguaje*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, p. 21.

27 En los CBC y en los Módulos estas variaciones constituyen una tendencia: "textos instruccionales", CBC/NI, p. 66; "competencia territorial distrital", Módulo 1, p. 13; "producciones lite-rarias autorales", CBC/NI, p. 59. Cabe aclarar, sin embargo, que como *tendencia* a comprimir ex-presiones no siempre guarda coherencia con su empeño. Así, por ejemplo, en la jerga informativa se inventa "complejo habitacional" para decir "hotel".

28 CBC/NI, p. 60.

29 CBC/EGB, p. 48.

un desacuerdo entre sus significados y los de sus aclaraciones, y tal de-sacuerdo es un indicio de falsedad. Por cierto, la exposición de la enseñanza ya tiene establecido, a partir de teorías predominantes, que la relación con la lengua no es reflexiva, es con "hechos", "actos" y "productos lingüísticos".

Cuando el empleo del lenguaje manifiesta una tendencia más acorde al tono que al reparo en el valor de las palabras, algo que es propio de la jerga, no se puede evitar que el desacuerdo entre el significado de las fórmulas y el que a través de ellas se intenta comunicar acabe en el extremo del absurdo. Esto es visible en las conjunciones verbales "comprensión lectora", "propósitos lectores", "velocidad lectora" empleadas en los Contenidos Básicos Comunes [30]. Apelándose al supuesto de coincidencia con la usanza, que se hace valer como relación intangible, se podrá decir que esas fórmulas ya eran empleadas. Efec-tivamente, pero eso es todo lo que puede alegarse. "Lectura comprensiva" no está a tono con el empeño innovador. A pesar de ello, "lector" y "lectora" aún son considerados sustantivos. Nadie que emplee esas fórmulas puede afirmar que piense o se proponga comunicar que la comprensión, los propósitos y la ve-locidad sean quienes leen. No obstante, como las variaciones lingüísticas pro-ducidas por analogía tienden a la uniformidad, es probable que en alguna de las anunciadas enmiendas futuras de los Contenidos Básicos Comunes se intro-duzca –a la manera de las adjetivaciones "procedimentales" y "actitudinales"– el neologismo "lectoral".

Por su parte, con relación al aprendizaje de la lengua y al intercambio de informaciones, el apego al tono de la "interactividad" trae consigo algunas exi-gencias a la escuela, que ella, seguramente, no está en condiciones de propiciar en forma inteligible: "A la escuela le corresponde, al mismo tiempo posibilitar la interacción del alumno y de la alumna con el patrimonio lingüístico, cultural y literario de nuestra lengua y de otras lenguas" [31]. Si resulta difícil imaginar que esas formas patrimoniales se vuelvan interactivas, no es menor la dificultad para comprender que, junto a otras "expectativas de logros", los alumnos deban "uti-lizar la palabra como herramienta creativa" [32]. Es indudable que la creatividad no es atribuíble a un utensilio. La transferencia de las particulares características de la herramienta a la palabra es propuesta por las semejanzas de utilidad. Cuando se afirma "la palabra es una herramienta" se da por cierto que la utilidad de la herramienta sirve para precisar el sentido de la palabra. Esta interpretación de la palabra guarda estricta coherencia con una enseñanza que tiene como "expectativas de logros": "manejo de códigos", "manipulación de textos litera-rios", "manipulación lingüística de usuarios" y "producción de hechos literarios". Ya no es coherente, sin embargo, cuando a través de ese empleo del len-guaje pretende auspiciar una disposición reflexiva sobre éste. La condición ma-nipulable de la palabra no puede revelarse en la enseñanza como si tuviera ma-yor claridad y

30 "Comprensión lectora", CBC/NI, p. 62 y CBC/EGB, p. 35; "propósitos lectores", CBC/EGB, p. 35; "velocidad lectora", CBC/EGB, p. 30.

31 CBC/EGB, p. 30.

32 CBC/NI, p. 64.

amplitud que "expresión", la cual, al menos, asocia la palabra al pensamiento, más bien que al hacer o a las posibilidades manipulativas.

Si se propusiera una interpretación metafórica de "herramienta" para referirse a la palabra, esa interpretación sería inadecuada. Pues, con la metáfora se da a entender que su comprensión es asimilada a algo que ella no es: un objeto manipulable. En cambio, si se propone que la terminología instrumental debe entenderse literalmente, entonces la propuesta es absurda: en la enseñanza la propiciada "reflexión sobre el lenguaje" se lleva a cabo a través de la habilidad manual. "En-señar el lenguaje es enseñar el uso personal y social, la manipulación, creación y recreación lingüística por parte de los usuarios y las usuarias de un sistema" [33]. Se enseña a la vez a crear, recrear y manipular el lenguaje en calidad de usuario. Quien así se exprese sobre la enseñanza del lenguaje, ¿cómo sugiere que se dis-cierna rectitud expresiva de manipulación lingüística? Por consiguiente, ¿cómo hacer entendible que la creación lingüística se conjugue en la enseñanza con la manipulación lingüística de los usuarios? Si se considera lo afirmado en esa fra-se, habría que aclarar que una disposición creativa hacia el empleo del lenguaje supone una reflexión sobre lo que se dice, una búsqueda de discernimiento del valor significativo de las palabras. Si ello fuera así, donde se pretenda formar una disposición lingüística creativa ya no se puede alentar un comportamiento de "usuario" con la "palabra-herramienta". De modo similar, si se toma en serio el alegado intento de "desarrollar (a través de la enseñanza) procesos cognitivos y metacognitivos relacionados con la representación lingüística del mundo" [34], tendría que ser para mostrar que dicho intento se halla en contradicción con la forma inmediata e instrumental de representar adoptada. A su vez, si esta forma de representar la enseñanza se halla en contradicción con sus propias "expectati-vas de logros", se comprenderá que no es preciso recurrir a una visión edificante de la enseñanza, ni siquiera diversa, para comprobar que ella es insuficiente.

De todos modos, aunque no se encuentren razones terminantes para negarlo, es improbable que en los Contenidos Básicos Comunes se haya tenido intención de atribuirle a la expresión "herramienta creativa", lo mismo que a "saber-herramienta", "reflexión manipulativa", "usuario creador" y otras semejantes derivables, el inusual poder de sugerencia del oxímoron, como el que pueda tener, por cierto, en otros contextos, "clara oscuridad" o "rayo de tiniebla". Como no puede perderse de vista que con esta particular modalidad instrumental y manipulativa del empleo lingüístico se intenta representar la idea que se tiene de la educación, cuando se haya consumado su finalidad, ¿cómo se espera que reaccionen los individuos instruidos ante la constancia *real* de manipulación lingüística o informativa? [35].

---

33 CBC/EGB, p. 30.

34 CBC/EGB, p. 44.

35 Adorno ha puesto de relieve la vinculación que hay entre la idea de manipulación, en parti-cular, del carácter manipulador, y la conciencia cosificada: "la conciencia que se ciega respecto de todo ser devenido, de toda comprensión de la propia condicionalidad y absolutiza lo que es así", "La educación después de Auschwitz", en *Consignas*, Amorrortu, Bs.As. 1973, pp. 80 ss; la cita es de p. 90.

La representación inmediata de la lengua sirve para hacer apreciables en la enseñanza los actos externos de su "apropiación". En tal sentido, la palabra puede hacerse servir para "realizar acciones" o para "planificar la acción" [36], pero es también a través de la palabra como el pensamiento expresa el sentido y al-cance de la acción. Y este servicio de la palabra ya no es instrumental.

Las variaciones expresivas señaladas anteriormente indican una manera de comprender la enseñanza. Con ellas se pone a la vista el intento innovador. Familiarizarse con el tono de avanzada es el santo y seña de la actualización. La seguridad que otorga su adopción responde ya a la idea de verdad supuesta: la coincidencia con lo que tiene predominio actual. Las variaciones restrictivas de la "reformulación de contenidos" imponen la usanza lingüística de la acción de enseñar. Se entiende que de su adopción depende el modo correcto de ver. La amplitud receptiva y federalista colgada del gran campanario muestra al cabo su verdadero rostro en la forma inmediata y de dominio instrumental de relación con la lengua. El reflejo de acciones, hechos y productos lingüísticos se eleva co-mo instancia superadora de la reflexión sobre el propio fin de su empeño. Una vez expuesta la reformulación de contenidos en la enseñanza, sólo resta "opera-tivizar estas nociones haciendo referencia al abordaje de las instituciones con-cretas y reales en las que el docente trabaja" [37]. Esta es la clase de indicación correcta, en tanto era lo que cabía esperar que se formulara sobre la base de lo ya admitido, que sólo deja la amplitud de su acatamiento.

Al predominar la idea de habilidad para la actuación lingüística, las deficiencias que el empleo del lenguaje pueda traer a la comunicación son vistas exclusivamente como un problema de "diferencias en cuanto al dominio lingüístico" relacionadas con "necesidades de una mayor democratización social y cultu-ral" [38]. Sin embargo, a pesar de reconocerse que "el lenguaje" posee "un valor central en los procesos comunicativos", se hace depender su interpretación de supuestos que no se consideran en relación a la enseñanza. Esa interpretación identifica inicialmente la potencialidad de la lengua con la capacidad comunica-tiva derivada de los requerimientos que hoy la configuran. De este modo, el em-pleo del lenguaje, con las características de la usanza actual, se superpone tanto a la potencialidad de la lengua como a la facultad del lenguaje: en los Conte-nidos Básicos Comunes "el lenguaje" se identifica con "la lengua" y ésta con la "manipulación lingüística por parte de los usuarios". En consecuencia, se enseña que lo que se pueda decir y pensar es condicionado por la actual disposición fáctica de la lengua. Tal es la idea predominante de sí, la que confirma la teoría de la comunicación, la descripción de los hechos lingüísticos, la visión inmediata y objetiva y de la que cabe "apropiarse" como "saber socialmente convalidado". No obstante, si ello es así, ¿se sugiere también que la razón por la cual haya que "manejar códigos", "producir hechos literarios", "manipular textos" y concebir la

---

36 CBC/EGB, p. 29.
37 Módulo 1, p. 16.
38 CBC/EGB, p. 29.

palabra como “herramienta” deba ser sustraída al juicio crítico en la ense-ñanza?

Como en la parte final de la Introducción de los Contenidos Básicos Comunes se afirma que “será posible incorporar sugerencias que contribuyan a continuar mejorando la calidad de la educación argentina”, convendría sugerir que se libere a la representación de la enseñanza de su dependencia, para que sea ésta una tarea consciente de su fin, más bien que una actividad incapaz de alcan-zar los resultados que a sí misma se impone. Al menos, queda claro, que el inten-to de ilustrar no puede elevarse a partir de condiciones representativas que no permiten advertir las consecuencias de sus propias limitaciones.

EL ABORTO DE NACIMIENTO PARCIAL EN LOS EE.UU.

María Susana Medina de Fos

Fuente: *National Right to Life News*, Boletín de National Right to Life, organización Pro-Vida estadounidense. Reproducido con autorización.

1. Aspectos legales y debate parlamentario sobre el aborto parcial en los EE.UU.

Afortunadamente, ambas Casas del Congreso de los EE.UU. han aprobado una ley que pone una prohibición nacional a los "abortos parciales".

Sin embargo, el Congreso no tomará una acción final y definitiva sobre esta ley y la mandará al Presidente Clinton hacia fines de enero del 96, como muy temprano.

"Tenemos por lo menos un mes para educar a nuestros ciudadanos y al Presidente... sobre lo que es el aborto parcial y las razones reales por las cuales estos abortos son realizados", dijo la presidente de N.R.L.C. (National Right to Life Committee), Wanda Franz.

Según el acta de prohibición del aborto de nacimiento parcial (Acta de Prohibición HR 1833), un médico que lleva a cabo el aborto, *excepto para salvar la vida de la madre*, estaría sujeto a dos años de prisión y multas de hasta U$S 250.000.

Con un fuerte respaldo de N.R.L.C., pasó a la Casa de Representantes el 1º de noviembre de 1995, con un voto de 288 sobre 139, un poco más de las dos terceras partes del voto que se requería para su sanción.

Los votos decisivos vinieron de una enmienda de la senadora pro-abortista Bárbara Boxer, quien habría sostenido la necesidad de permitir el uso ilimitado de este aborto por "razones de sanidad", entendiendo por *sanidad* el "bienestar psicológico de la madre".

Sin embargo, más tarde la enmienda de la Boxer falló por 47 a 51: 44 republicanos y 7 demócratas (Pro-Life) votaron por el *no*, mientras que 9 republicanos y 38 demócratas votaron por el *sí*. Hay que acotar que el senador Daniel P. Moynihan (N.Y.) no votó.

En cuanto a la cláusula de defensa afirmativa bajo la cual el médico no estaría

sujeto a penalidad alguna, si demostraba que realizaba el aborto porque la vida de la madre estaba en peligro, y no existía otro procedimiento médico para salvarla, el senador Bob Smith y el líder mayoritario Bob Dole ofrecieron una enmienda apoyada por N.R.L.C. que decía que la prohibición no se aplica al aborto parcial que resulte necesario para salvar la vida de la madre cuando ésta se encuentra en peligro, siempre que no exista otro procedimiento médico suficiente.

Esta enmienda fue adoptada: 98 votos a favor y ninguno en contra. Después de realizar cambios mínimos, el Senado aprobó la medida: 54 sobre 44.

Kate Michelman, presidente de la Liga de Acción de Aborto Nacional y Derechos Reproductivos, dijo que el voto demuestra que el aborto continúa siendo un problema "forzado" dentro del Senado y será determinante en las elecciones de 1996.

La ley ha sido elevada a la Casa Blanca para su consideración; el Presidente tiene diez días para vetarla, firmarla o permitir que se convierta en ley, lo cual no será posible hasta fines de enero de 1996.

El Presidente Clinton, en diciembre del 95, habría dicho que vetaría la ley, de acuerdo a una carta al sacerdote católico James P. West, de la Iglesia de San Bonifacio, en Arkansas.

No obstante, el Senado debatió la ley parte por parte durante seis días. Durante este tiempo, la N.R.L.C. publicó un aviso de página entera en el *New York Times* y en el *Washington Post*, mostrando los dichos de Brenda Shafer, quien presenció tres abortos parciales. El aviso incluía una serie de cinco dibujos médicos.

El senador Smith condujo la lucha por el lado Pro-Life: "Encuentro este aborto inaceptable en una sociedad civilizada."

Los abortistas, guiados por la senadora Boxer, ignoraron toda esta evidencia. Su táctica fue repetir una y otra vez que el procedimiento es utilizado sólo para proteger la vida de las mujeres y su salud.

Entre los otros senadores que hablaron en contra se encuentran: Dianne Feinstein, Russ Feingold (D-Wi.), James Jeffords (R-Vt.), Ted Kennedy (D-Mass.), Frank Lautenberg (D-NJ), Carl Levin (D-Mi.), Carol Moseley-Braun y otros.

De acuerdo con el Instituto Alan Guttmacher, brazo aliado de Planned Parenthood, hay más de 164.000 abortos por año antes de los primeros tres meses de embarazo, y 13.000 después de los cuatro meses y medio de gestación. Éstos deben ser considerados como estimativos, puesto que muchos casos no son reportados.

2. Aborto de Nacimiento Parcial (Partial-Right Abortion)

"En septiembre de 1993 mi vida y mis puntos de vista sobre el aborto cambiaron para siempre."

Brenda Pratt Shafer, R. N.

Lo que una enfermera vio

En septiembre de 1993, Brenda Pratt Shafer, una enfermera con registro, con trece años de experiencia, fue asignada por su agencia a una clínica de abor-tos. Aún cuando la enfermera Shafer se consideraba a sí misma muy por la "libertad de elección", no pensó que su designación fuera un problema.

Pero se equivocó.

Esto es lo que la enfermera Shafer vio:

> *"Me paré al lado del doctor y vi que realizaba un aborto parcial en una mujer con seis meses de embarazo. Los latidos del bebé eran claramente visibles en la pantalla de ultrasonido (monitor). El doctor extrajo el cuerpito, los brazos del bebé. Todo, excepto su pequeña cabeza. El cuerpo del bebé se estaba moviendo, sus pequeños dedos se apretaban. Estaba pateando con sus pies. El doctor tomó una tijera y la introdujo detrás de la cabeza del bebé y los brazos de éste se movían bruscamente para atrás en una reacción como de sobresalto y espanto como la que el bebé hace cuando piensa que puede caerse. Luego el doctor abrió la tijera realizando un agujero, insertó el tubo de succión de alto poder y succionó (hacia afuera) el cerebro del bebé. Ahora el niño estaba completamente inerte.*
>
> *"Nunca más regresé a la clínica. Todavía estoy obsesionada por la cara del pequeño. Era la más perfecta cara angelical que haya alguna vez visto."*

Los dibujos médicos de abajo muestran los procedimientos de los abortos parciales. Han sido revalidados como técnicamente seguros por expertos médi-cos de ambas partes (los pro y los antiaborto). Este procedimiento se usa después de las veinte semanas (cuatro meses y medio) de embarazo, pero es generalmente después de los seis meses de gestación y aún más tarde.

Figura 1: *Guiado por el ultrasonido, el abortista agarra los pies del niño con forceps.*

Figura 2: *La pierna del niño es extraída del canal de nacimiento.*

Figura 3: *El abortista extrae el cuerpo entero del bebé, excepto la cabeza.*

Figura 4: *El abortista introduce las tijeras dentro del cráneo del bebé. Entonces las tijeras son abiertas para agrandar el agujero.*

Figura 5: *La tijera se saca y se inserta un tubo de succión. El cerebro del niño es extraído causando el colapso del cráneo. El bebé muerto es sacado.*

1 El doctor Martin Haskell ha realizado más de mil abortos parciales. En un

What the nurse saw...

In September, [illegible], Brenda Pratt Shafer, a registered nurse with thirteen years of experience, was assigned by her nursing agency to an abortion clinic. Since Nurse Shafer considered herself "very pro-choice," she didn't think this assignment would be a problem. She was wrong.

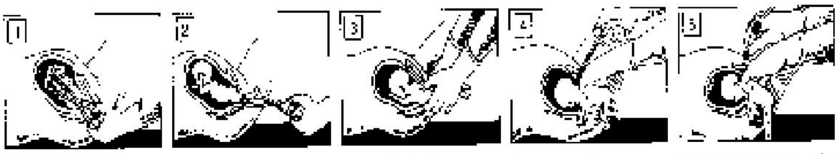
This is what Nurse Shafer saw:

"I stood at the doctor's side and watched him perform a partial-birth abortion on a woman who was six months pregnant. The baby's heartbeat was clearly visible on the ultrasound screen. The doctor delivered the baby's body and arms, everything but his little head. The baby's body was moving. His little fingers were clasping together. He was kicking his feet. The doctor took a pair of scissors and inserted them into the back of the baby's head, and the baby's arms jerked out in a flinch, a startle reaction, like a baby does when he thinks that he might fall. Then the doctor opened the scissors up. Then he stuck the high-powered suction tube into the hole and sucked the baby's brains out. Now the baby was completely limp.

"I never went back to the clinic. But I am still haunted by the face of that little boy. It was the most perfect, angelic face I have ever seen."

"In September of [illegible], my life and my views about abortion were changed forever." Brenda Pratt Shafer, R.N.

The medical drawings below depict the partial-birth abortion procedure. They have been validated as technically accurate by medical experts on both sides of the abortion issue. The partial-birth abortion procedure is used after 20 weeks ([illegible] months) of pregnancy – often to six months, and later.



1. Guided by ultrasound, the abortionist grabs the baby's leg with forceps.
2. The baby's leg is pulled out into the birth canal.
3. The abortionist delivers the baby's entire body, except for the head.
4. The abortionist jams scissors into the baby's skull. The scissors are then opened to enlarge the hole.
5. The scissors are removed and a suction catheter is inserted. The child's brains are sucked out, causing the skull to collapse. The dead baby is then removed.

- Dr. Martin Haskell has performed over 1,000 partial-birth abortions. In a tape-recorded interview with *American Medical News*, he said, "I'll be quite frank: most of my abortions are elective in that 20-24 week range....80% are purely elective."
- Some defenders of this procedure falsely claim that anesthesia given to the mother kills the baby before the procedure. But the American Society of Anesthesiologists says anesthesia given to the mother does not kill or harm the baby—and it does not reliably protect the baby from pain.
- Dr. Pamela Smith, Director of Medical Education in the Department of Obstetrics and Gynecology at Mt. Sinai Hospital, Chicago, said, "*There are absolutely no obstetrical situations encountered in this country which require a partially delivered human fetus to be destroyed to preserve the health of the mother.*"

National Right to Life is committed to protecting all innocent human life threatened by abortion, infanticide and euthanasia.

Won't you help the NRL Educational Trust Fund teach the truth about abortion?

NATIONAL RIGHT TO LIFE
EDUCATIONAL TRUST FUND
419 Seventh St., N.W., Ste. 500
Washington, D.C. 20004-2293
(202) 626-8800
NRLC Home Page
HTTP://WWW.NRLC.ORG/NRLC

Yes! I want to help the NRL Educational Trust Fund.

Name ______________

Address ______________

City/State/Zip ______________

Make checks payable to the: NRL Educational Trust Fund, 419 Seventh St., N.W., Ste. 500, Washington, D.C. 20004-2293

Enclosed is my contribution for:

___ $[illegible] ___ $50 ___ $[illegible] ___ $500 ___ $1,000 ___ Other

Donations are tax deductible. Thank you for your contribution.

tape donde fuera entrevistado por la “American Medical News”, dijo: “Seré totalmente franco, la mayoría de mis abortos son electivos en ese rango de la vigésima y la vigésimocuarta semana... el 80 % son puramente electivos.”

l Algunos defensores de este procedimiento dicen falazmente que la anestesia dada a la madre mata al bebé antes del procedimiento. Pero la Asociación Americana de Anestesiología dice que la anestesia no mata ni daña al niño y por lo tanto no lo protege confiablemente del dolor.

l La doctora Pamela Smith, directora del Departamento de Educación Médica de Obstetricia y Ginecología del Hospital Monte Sinaí de Chicago, dice: “No hay absolutamente ninguna situación obstétrica encontrada en este país que requiera que el feto sea destrozado para preservar la salud de la madre.”

3. Breve de Prensa

CATEGORÍA 85: PRENSA DE LA CASA BLANCA FECHA: 8 DIC, 1995
Breves McCurry / 8-12-95

LA CASA BLANCA
Oficina del Secretario de Prensa
Para entrega inmediata Diciembre 8, 1995

BREVES DE PRENSA
por MIKE McCURRY
Salón de Breves

1:25 P.M. EST

PREGUNTA: ¿Cuál es la posición del Presidente acerca de la versión del Senado sobre el aborto de nacimiento parcial?

SR. McCURRY: Bueno. Él esta desilusionado porque no hubo la noche pasada una adopción del lenguaje que hiciera claro que la vida y la salud de la madre deben ser protegidas. Ese lenguaje fue ofrecido, pero...

PREGUNTA: ¿No protege la vida de la madre?

SR. McCURRY: Pero no hace específica referencia al fallo Roe vs. Wade, al tipo de protección que ha salvaguardado el derecho individual de una mujer a hacer su propia elección en consulta con sus médicos, sus consejeros y otros. Y porque ese lenguaje no fue adoptado, creo que el Presidente comparte el punto de vista de muchos de que representaría una lesión al derecho de la mujer a la libre elec-ción y, por lo tanto, la ley así como fue aprobada por el Senado es inaceptable.

PREGUNTA: ¿Vetará la ley?

SR. McCURRY: Sí, lo hará.

Por el momento, ambas Casas siguen sesionando sobre cuestiones presupuestarias, a la espera de la decisión del Presidente Clinton.

Novedad

EL PODER OCULTO

Sociedad y Medios de Comunicación

María Esther Perea de Martínez

EDICIONES GLADIUS

Precio: $ 19

El fenómeno comunicacional es fuente de muy variada bibliografía, pero no abunda aquella formativa de criterios para evaluar los fenómenos originados. *El Poder Oculto*, de lectura apasionante y amena, rastrea los invisibles hilos utilizados por los masivos medios de comunicación, me-diante los cuales se convierten en el Primer Poder que moldea las mentes e impone cambios comportamentales. Se descubren universales aulas sin muros que enseñan a multitudes, sin que se perciba la profundidad y el ac-cionar de los mensajes insertados. De tal modo, nacen decisiones que "pa-recen" propias pero han sido impuestas sutilmente. Patricia Mead asegura: "las nuevas generaciones son más hijas de los medios que de sus propios padres". Así queda demostrado en el texto que ofrecemos.

Al término de su lectura se comprueban inéditas presiones que han he-cho posible cambiar modas y modos de vida, acuñados por siglos. El pro-fesor Enrique M. Mayochi, Miembro de la Academia Argentina de Arte y Ciencias de la Comunicación, se dirige a la autora refiriéndose al libro: "Es una obra buena, realmente buena, tanto por la forma didáctica con que son presentados los distintos medios como los comentarios que usted realiza de cada uno de ellos, particularmente en el aspecto ético. Estimo que su libro podría constituirse en obra de lectura obligatoria en el primer año de las Escuelas,

LEY DE SALUD REPRODUCTIVA Y MINORIDAD

María Esther Perea de Martínez

TIENE media sanción una ley referida a la “Salud reproductiva” y ha sido presentada en sus generalizaciones, sin detalles que pueden hacer surgir variadas discusiones; además son contados quienes disponen del texto completo y sus anexos aclaratorios. Pero cuando se conocen, aparecen contradicciones desde su mismo título, pues atendiendo a las disposiciones que propicia, debería llamarse más propiamente “Métodos para la NO reproducción”. En primer término, no puede entenderse como “salud” la de una sola función, desvinculada del resto de una persona concreta que aspira a un estado saludable no parcial, sino de todo su ser. Las funciones genitales son parte de un cuerpo que en esa área se expresa a través del amor humano y encuentra el marco adecuado en la familia.

He tenido ocasión de dialogar en un programa radial con personas que propician la sanción de este Proyecto. Ellas parecían concentrar sus razonamientos para llevar auxilio a las madres de menores recursos económicos con gran nú-mero de hijos. Es difícil suponer que en la actualidad exista un argentino (no im-porta su edad) que no tenga conocimiento del uso y efectos de los preservativos. Con ellos se han ilustrado los más variados programas televisivos y se ha llegado al reparto masivo hasta en plazas de la Capital Federal, o incluído en revistas. Pero curiosamente, los alcances de la Ley van mucho más allá del interés por las “pobres madres de muchos hijos”: llega al reparto de anticonceptivos a “cual-quier persona que lo solicite en los Centros de salud”, en lo cual quedan incluidas las adolescentes. Y los médicos quedan obligados a administrar la información antinatalista que brinda la Ley y entregarán los elementos necesarios para que la persona que lo solicite pueda tener una relación sexual satisfactoria y sin posi-bles embarazos. Sea cual fuere la edad del solicitante.

Pareciera justificar este reparto indiscriminado el creciente número de ma-dres adolescentes y pre-adolescentes (13-14 años) que ingresan a las maternida-des. Desde luego, todos lamentamos esta realidad a la que debemos hacer fren-te, pero no coincidimos en las soluciones propuestas. Está comprobado que en países en donde se han aplicado estas medidas y la información es más que abundante, el resultado ha sido precisamente lo contrario de lo que se trata de evitar: mayor número de embarazos y creciente aumento de enfermedades de transmisión sexual. En Estados Unidos enferman anualmente *dos millones* de adolescentes

con ese tipo de dolencias.

En cuanto a la inclusión de la minoridad en el proyecto: no se pueden meter en el mismo saco casos muy diferentes. No puede ser tratada una niña de 13 ó 14 años de la misma manera que una mujer casada con varios hijos. El orga-nismo de una pre-adolescente o adolescente no tiene igual desarrollo que el de una persona adulta. Los mecanismos psicológicos y el mundo afectivo, tampoco. Una y otra están en estapas distintas de la vida; por algo la primera puede ser hija de la segunda. Por su edad y experiencia, los padres están en condiciones de orientar a sus hijos cuando todavía no son suficientemente maduros. Esto, en términos legales, se conoce como patria potestad. En un asunto de tanta tras-cendencia como es el ejercicio de la sexualidad, no pueden ser tomados con lige-reza por su implicancia en el desarrollo de la personalidad; de tal modo, transi-torios y sucesivos enamoramientos juveniles degenerarían en promiscuidad.

Es extraño el sigilo con el que se mueve por los pasillos de las legislaturas un asunto que interesa a los padres en primer término, responsables de sus hijos antes Dios y ante los estrados judiciales. No están suficientemente publicitados el texto y los alcances de la Ley para conocimiento del público, sobre el que repercutirán las disposiciones. Ocurre que un solo artículo de la Ley tiene anexos de más de una veintena de páginas aclaratorias. Llama la atención que un Con-sejo Universitario, como lo es el de la Universidad Católica de Cuyo (San Juan) haya debido pagar una solicitada para publicitar su abierta oposición.

Es sabido que en los estados totalitarios, quienes tienen poder se imponen, amparados en que ellos interpretan al pueblo (al que no consultan). Y la similitud con lo que está ocurriendo es fiel transferencia de lo que exponemos. Los orga-nismos competentes, Ministerio de Salud, Secretaría de la Mujer, etc., tampoco están informando sobre el proyecto, sus alcances y consecuencias. Se silencia que es un Proyecto que no respeta la patria potestad y propicia, en última ins-tancia, las relaciones promiscuas como resultado de la distribución indiscriminada de elementos anticonceptivos. No se dan oportunidades que permitan a los pa-dres emitir su opinión; tampoco a los médicos que pueden aportar casos donde el uso y abuso de anticonceptivos provoca enfermedades o esterilidad.

Se agita el creciente número de partos de menores, pero no se estima el au-mento de enfermedades de transmisión sexual entre jóvenes de ambos sexos, que no se limita al sida. Tampoco se da la oportunidad para que se expongan otros medios que pueden hacer retroceder estos males. Se ataca a las consecuen-cias pero no se va a las fuentes. No se habla, por ejemplo, de evitar fuertes esti-mulaciones como las promocionadas, entre otros cauces, por los medios masi-vos de comunicación, en especial la televisión, que la juventud imita ingenuamente. No es secreto para nadie que hoy la juventud y la infancia son víctimas de un acoso sexual que bien puede ser moderado con aplicación efectiva de las reglamentaciones existentes. Y no se trata de “censura”, sino de respeto al pró-jimo, de no hacer de la libertad de expresión una pantalla para que corra el liber-tinaje. Como no es

“censura” el control de los alimentos y remedios.

Precisamente, como resultado de las medidas propuestas, los males que se tratan de evitar, lejos de disminuir, se extenderán y crecerán. Se dice que los jóvenes están “poco” informados, pero la desinformación es unilateral, pues el Proyecto no presenta los riesgos del uso de anticonceptivos, entre ellos el DIU, sobre todo en adolescentes. La información que se pretende es parcial y maliciosa, por cuanto el único objetivo –según los métodos expuestos en la Ley– es evitar embarazos o el sida.

En cuanto a la prevención del sida, no es tan fácil. Los preservativos son una valla, pero es sabido que, por un lado, ninguno ofrece el cien por ciento de seguridad, y por otro, el virus del sida es de un tamaño 200 veces menor al de un espermatozoide, por lo cual, si bien el embarazo puede ser evitado en el caso de un buen funcionamiento del preservativo, la transmisión de la temible enfermedad es mucho más riesgosa. Conviene recordar los términos del Dr. José Rober-to Morales, profesor titular de Infectología de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Cuyo, quien recomienda concretamente: a) la sexualidad debe basarse en la moral responsable; b) tratar de reservar la relación sexual pa-ra que el matrimonio cumpla su verdadero sentido: mantener unida la pareja y procrear; c) mantener la fidelidad conyugal. Advierte asimismo que las mujeres son más propensas a contraer sida. En la actualidad se estima que más de la mitad de los afectados corresponden al sexo femenino.

El Dr. Polaino Lorente, profesor de Psiquiatría y Sicopatología de la Universidad Complutense (Madrid), asegura que si él fuera adolescente y el gobierno le regalara preservativos y los usara, aun cuando finalmente no contrajera el si-da, habría adquirido un hábito, una facilidad para tener relaciones con quien fuere. Y agrega: “yo llevaría a los tribunales, al gobierno (mi caso) por no adver-tirme que tomaría ese hábito nocivo, porque he perdido el control de mi con-ducta sexual”.

Precisamente, la presidente de la Liga de Madres de Familia de Mendoza, señora Olga P. Martín de Arrabal, publica en el diario *Los Andes* : “... si nuestra «ayuda» consiste en darles anticonceptivos, en vez de enseñarles el profundo significado de la entrega sexual, dentro del marco del amor (amar es procurar mejorar o perfeccionar a la persona amada) los llevamos a una promiscuidad segura. Esto es gravísimo, especialmente en las jóvenes, pues su sistema inmunológico vaginal se verá seriamente afectado. Además, ningún profesional médico, científicamente bien formado, ignora el daño de los anticonceptivos suministrados antes de los veinte años. Esta educación sexual permisiva... se asemeja a la pretensión de curar el colesterol con una pastilla, cuando un plan de salud supon-dría enseñar a comer. En el orden sexual, si no damos valores y mostramos las dimensiones racionales y espirituales de la sexualidad humana, negamos a los jóvenes la posibilidad de conocer el verdadero amor humano”.

Por otro lado, el somero análisis del proyecto arroja una posición antinatalista que está muy en desacuerdo con las necesidades demográficas del país. Argen-

tina en el último censo no acusa aumento con respecto del anterior, realizado hace cinco años. Y la superficie territorial exige una población que asegure sobe-ranía efectiva. Es decir que la solución no es la de menos nacimientos sino, para el caso de los matrimonios, que ellos tengan fuentes de trabajo y condiciones de vida para alimentar y educar el número de hijos que "ellos" estimen.

En cuanto a la Ley, no pueden ser obviados los padres en temas que comprometen el destino de sus hijos. Tampoco se trata de enfrentar a las clases pudientes con las de menos recursos. Las campañas oficiales contra el sida han llevado informaciones masivas. En la actualidad, no se puede hablar de falta de información. Pero la información que falta es hacer saber a la población que si esta Ley es promulgada, tendrán acceso *todos* los adolescentes a riesgosos métodos anticonceptivos, sin una formación adecuada para controlar las fuerzas instintivas y acceder a conductas responsables. Los sucesivos enamoramientos juveniles darán paso a una promiscuidad que aleja irremisiblemente de una responsable educación del amor y, por lo tanto, de cualquier compromiso como lo es la fun-dación de una familia.

En última instancia, en la base de la cuestión hay conceptos fundamentales que no permiten la conciliación: para los partidarios de la Ley, la sexualidad se mueve al margen del resto de la persona; ella puede ejercitar su genitalidad sin otro fin que el placer que de la misma dimana. Esto encuadra perfectamente con el hedonismo y permisivismo muy propio de sociedades donde el matrimonio da paso a "la pareja" y en donde los hijos son considerados como una carga. Sociedad en donde la juventud usa y abusa del sexo; donde la búsqueda de placer justifica cualquier forma de obtenerlo, hasta las más aberrantes. Por otro lado, la Ley de "Salud Reproductiva" también concuerda con políticas internacionales antinatalistas promocionadas por las más fuertes bancas de préstamos, que quedan condicionados a su aplicación efectiva.

Para quienes nos oponemos a la Ley, el sexo es puesto por Dios en todos los organismos vivos para la perpetuación de las especies. En la humana, la sexualidad es parte del amor, fiel y duradero (responde a la capacidad de inteligencia y al compromiso que responsablemente puede asumir la persona), punto de partida para la constitución de la familia. Como fuente de vida, debe ser tratado y ejercido con respeto y dignidad. Los hijos son un don y no una carga.

El Estado no puede arbitrariamente disponer de la intimidad familiar, ni propiciar enfrentamientos entre padres e hijos, como tampoco puede ignorar convicciones y valores de los ciudadanos honestos.

¿Vivimos o no en democracia?

BIBLIOGRAFÍA

PIER LUIGI ZAMPETTI, *La sociedad participativa* (trad. Taltivio Cardoso y José Ramiro Podetti, 1ª ed. italiana: abril 1981; 2ª ed.: mayo 1982), Hernandiana, Bs. As., 1994. Introducción de Alejandro F. Álvarez.

El libro (continúa *La participación política*) propone un proyecto de sociedad participativa fundada en el "espiritualismo cristiano", emergente ya frente a los capitalismos individualista y de Estado ("Introducción", p. 21). Tiene 10 capítulos y un apéndice sobre Estado y Cultura en la *Centesimus Annus*. Lo rico de su temario justifica la extensa síntesis.

I. Síntesis

Cap. 1, *"El derrumbe de los valores"*: "el hombre ha dejado de ser persona" (p. 26); por la falta de sacrificio y autocontrol de "la sociedad permisiva" que "termina en no garantizar nada a nadie" (p. 27). Fruto de elecciones libres, las "estructuras" (medios masivos de comunicación, cultura, modo de producir y consumir y las costumbres (p. 30) de hecho impiden al hombre "actuar libre y responsablemente", convirtiéndolo en "engranaje del sistema" (p. 29). Se ha querido liberar la conciencia eliminando los valores, destruyéndolo (p. 33).

Cap. 2, *"El «New Deal» norteamericano y los principios inspiradores de la sociedad industrial"*: a partir de los años 20 comienza a intervenir el Estado norteamericano en la economía (p. 37), "corroyendo la teoría clásica" con su "soberanía del mercado" (p. 38), para "asegurar una ocupación a los electores" (p. 43). "El elector –por el contrario–, en el origen del sistema representativo no era titular de una expectativa", sino de un derecho existente, el de propiedad (p. 43), expresión de la persona humana y de su libertad (p. 72); por eso el sufragio electoral se limitaba al propietario, mientras ahora se otorga al ocupado (p. 44); el propietario "es ciudadano *«pleno iure»*, que puede ahorrar" (p. 73). Es el *"New Deal"*, que sigue las enseñanzas de Keynes: asistencia a los desocupados; sostén de los precios, principio de la "redistribución de la renta" (p. 40); "reanimación del mercado a través del incremento del gasto público y con el déficit del balance" (p. 41); planificación indirecta en el "primer *New Deal* " y directa en el se-gundo; el famoso economista parte del dato de la "propensión marginal al consumo" (= "el menos pudiente está más inclinado al consumo que el más pudiente"), y no del respeto de la persona humana, considerada objeto y no sujeto, instrumentada (p. 46). Se legaliza el hurto sosteniendo lo falso: la inflación, institucionalizada (p. 73) engaña al que cree recibir más y llega a ser un instrumento redistributivo de las rentas (p. 48). Sociedad de consumo equivale a sociedad de inflación y a sociedad permisiva. Al desenganchar el dólar del oro, se allana el camino al desenganche del ahorro respecto de la propiedad, desligado del hombre propietario (p. 48), con la consecuencia de que el materialismo todo lo invade (p. 103).

Los caps. 3 y 4 están destinados al caso italiano: *"New Deal italiano"* y *"La negación de la persona humana en la constitución paralela de la república italiana"*, respectivamente. Caso atípico (p. 53) que muestra ("microcosmos" o "laboratorio") la crisis de la sociedad de consumo (que sucede a la capitalista, así como ésta a la feudal, y así ésta a la romano-bárbara y al imperio romano –p. 21). La redistribución de la renta y au-mento del gasto público a través del déficit del balance se han producido mediante el sindicato y el Estado de partidos (p. 56), sobre todo con la teoría del contrato único de trabajo, el Estatuto de los trabajadores y la teoría del salario como variable independiente (p. 57) del mérito, la función y la productividad (p. 64), que reducen al trabajador a consumidor (p. 57). Se desalienta el ahorro con

la inflación (p. 63), deformándose el sistema bancario, que exprime "a los pequeños ahorristas para financiar y mantener con vida un sistema económico escasamente productivo" (p. 64). Desembocando así, desde la sociedad de *consumo* (la redistribución de la renta y el aumento del gasto público se destinan al aumento del consumo y la producción y los niveles ocupacionales) a la sociedad *asistencial*: estancamiento productivo, desocupación juvenil y retribución no para alimentar el consumo sino cubrir el nivel de subsistencia. Tal transformación ha de ser entendida a partir de que el *New Deal* norteamericano se basaba en la ilimitación de las materias primas, la expansión continua de la producción y el aumento indefinido del consumo (p. 66), pero en Italia lo primero no se da, y se acentúa la escasez por la "crisis energética" (ésta -la "crisis energética"- vuelve como *"ritornello"*, utilizada en sentido propio o metafórico, en toda la obra; cf. pp. 98, 99, 119). Se incrementa la empresa estatal ineficiente por la crisis del empresariado privado y el Estado ya no es más "propulsor" del mundo económico, sino debilitador de la producción; del consumismo nos acercamos al totalitarismo. El modelo italiano se está "extinguiendo" (p. 69). "El consumo precede la producción", convirtiéndose el hombre en "*consumidor* pasivo", vaciándose las elecciones realizadas por el mercado. Se transmuta la noción de *"trabajador"* igualándolo con consumidor: éste "no puede no consumir" (p. 73). Se substituye la constitución italiana de 1948 (soberanía del pue-blo, democracia, garantizadora de los derechos del hombre, reconocedora del derecho al trabajo, y la retribución proporcional a la cantidad y mérito, sindicalismo libre, propiedad privada con función social, etc.) por una "constitución paralela": oligárquica, fundada sobre el consumo, soberanía inconstitucional de los partidos y sindicatos, instrumentalización del individuo que obstaculiza la libertad de los ciudadanos, etc. (pp. 79/87). "En la base de la Constitución de 1948 estaba la concepción del hombre persona" (p. 86), en la "paralela" hay una "concepción materialista". "Descubramos despiadadamente el velo que esconde la verdadera, trágica realidad" (p. 87).

En el cap. 5, *"Materialismo hedonista y materialismo histórico. El derrumbe de los dos materialismos"*, se recuerdan "los principios inspiradores de toda la sociedad industrial": 1. "El consumo precede a la producción" (p. 89); 2. La retribución no acompaña al trabajo sino al consumo; 3. No hay sacrificio o renuncia, sino necesidades creadas artificialmente "que con una hábil manipulación se hacen pasar como necesidades naturales que deben ser satisfechas"; la demanda crea la oferta (p. 90). A su vez, el consumo crea el consumidor, invirtiendo el axioma "el obrar sigue al ser". Se registra la ecuación: ocupado = perceptor de renta - renta distribuida para aumentar el consumo. En el término "ocupado" está el término "consumidor" (p. 91). El hombre se transforma en máquina de consumo, sometiéndole el mundo psíquico e intelectivo (p. 90). El hombre "consume aquello que el sistema quiere que consuma". "La sociedad satisface todos sus deseos por más irracionales que puedan ser". "Aquello que antes estaba vedado, resulta gradualmente permitido por la sociedad", v.gr. inmoralidad total (p. 93), depreciando el sacrificio y la virtud (p. 94). El hombre máquina se convierte en amoral más que en inmoral, las leyes no se aplican (p. 96), por obra del *permisivismo*. Que condena también a la impotencia al Estado, favorece la destrucción de la familia, los abortos, la violencia, la droga, el terror a las noches en las ciudades. Hasta los teó-logos se contaminan con la *"teología de la muerte de Dios"*. La filosofía del consumismo o permisivismo es el *materialismo hedonista*. El hedonismo y el egoísmo desarman al hombre frente a las pruebas de la vida (p. 98), y aparece "la crisis energética del espíritu" (p. 99). "Sería pura locura" volver a la sociedad precedente, porque "la historia jamás vuelve atrás". Nos sale al cruce el materialismo histórico, cuyo "resorte" sería "la aus-teridad" (p. 100); y su dictadura. Con el New Deal el momento económico ha prepon-derado para instrumentalizar el sistema político y luego toda la sociedad (p. 103; cfr. pp. 112 y ss.). Pero el economicismo "ha señalado la disolución de las clases, el fin de la estructura capitalista de la sociedad y por tanto el fin de la lucha de clases, sobre la que se fundaba la concepción materialista de

la historia". El materialismo hedonista ha disuelto el materialismo histórico (p. 104). El consumismo determinó el derrumbe del marxismo y la identidad al partido marxista, así como también a la democracia cris-tiana su identidad cristiana (p. 105). Pero Dios ha extraído bien del mal (p. 106).

La *segunda parte* comienza con el cap. 6, *"El espiritualismo histórico"*, exponiendo "la nueva imagen del hombre" y su misión en el mundo (p. 109), como "protagonista del sistema", capaz de elegir (p. 113) "volver a ser persona" (p. 114), para lo cual hay que crear las estructuras (p. 115) de "una sociedad participativa" cuyo "núcleo motor" será "la conciencia de la libertad"; "el momento interior deja así de estar instrumen-talizado y asume dignidad de fin" (p. 116), lo que nos abre "al discurso filosófico". De una filosofía que no contempla la realidad ni es solipsista, sino que es interior a cada uno y forma parte del bagaje cultural de cada hombre y que a través del hombre "se vuelve historia". El *espiritualismo histórico*, "la concepción común a los hombres de buena voluntad", al que todos pueden acceder, es la exacta inversión del materialismo histórico (p. 117); "sustenta no un hombre ya hecho, sino un hombre que se hace, que llega a ser" (p. 118). Con él "libraremos energías insospechadas, de un poder irresistible" (p. 119). "Se viene construyendo", "en la medida en que la realidad concreta lo acepta" (p. 120).

Cap. 7, *"La sociedad de roles"*: no más "clases" sino "roles". Se logra con instrucción y educación (p. 123), preparación profesional y técnica (p. 125). El rol hace a la *identidad* del trabajo; la *función* al fin (p. 124). La sociedad participativa "no tiene modelos precedentes en la historia a los cuales se pueda reclamar". (En la sociedad feudal el individuo está comprimido en una categoría social por obra de vínculos jurídico-políticos, con un status personal; las clases del capitalismo "no tienen una connotación jurídica y política"–p. 131). En la sociedad participativa "no delegan el poder a los sindicatos y partidos. Tienen el poder fundado en el rol y en la función" (p. 133).

En el cap. 8, *"El capitalismo popular"*, reivindica la propiedad; la participación de los trabajadores (en la propiedad de medios de producción o en la gestión de la empresa), los volverá a todos capitalistas (p. 149), con una distinta psicología (p. 148). "El equi-librio del balance... se convierte en la nueva ortodoxia"; "la mano invisible se vuelve in-visible" (p. 150/151). Los trabajadores capitalistas contribuirán a conformar "un plan nacional de desarrollo" (p. 151).

El cap. 9, *"Participación y programación"*: los trabajadores integrarán la Cámara de la Programación (p. 154) nacional (p. 158); a través de los partidos políticos será el contacto entre los electores y los elegidos (p. 161). "El Estado que resulta de este sis-tema bicameral es un Estado *liberal* y *democrático*, ya no *liberal-democrático* (p. 162). El derecho al trabajo se vuelve político" (p. 163).

El cap. 10, *"Participación y cristianismo"* delinea una democracia de personas y no de individuos, no la representativa que se agota en el momento electoral y la delegación del poder, sino que en ella todos ejercitan este último (p. 167). Los ideales de la re-volución francesa son ideales cristianos, pero se insertaron en un distinto "contexto histórico cultural" (p. 168). Para realizarse la concepción espiritualista se requiere un contexto cultural "completamente distinto" al "pensamiento moderno laico-inma-nentista". La humanidad está sedienta de un nuevo modo de entender al mundo y el Papa Wojtyla, con su *Redemptor hominis*, que sería el "Discurso del método" de la edad contemporánea, es intérprete de esa exigencia del hombre (p. 169). "Con la encarnación el hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre"; "cada hombre es otro Cristo" (p. 170; fundamento teológico de la nueva doctrina, p. 174) , donde asumen allí "su verdadero significado" la libertad, la igualdad y la fraternidad (p. 176). La democracia cristiana con la sociedad de consumo abandonó la ética cristiana; "razón de tal aban-dono... la completa ausencia de un debate cultural serio y constructivo" (p. 177). En la sociedad participativa no se distinguirán movimientos laicistas y cristianos porque "no importa la fe profesada por los pertenecientes a la sociedad". "Lo esencial es

que tengan fe en los valores que pertenecen al hombre en cuanto tal" (p. 178). Los hombres serán todos cristianos, "en la medida en que actúan con rectitud" y conforman sus acciones a los valores que fundan y sostienen la dignidad del hombre. Así, al creer, con esta creencia, "el *«civis»* se vuelve *«fidelis»*. No se puede ser ciudadano verdadero si no se cree. Sobre estos principios había surgido y se había desarrollado la *societas christiana* medieval... Hoy los fieles no son más aquellos que pertenecen a la Iglesia visible, sino aquellos que profesan en su conciencia un credo interior. "La sociedad civil se realiza temporalmente no a través de la Iglesia visible, sino laicamente", adquiriendo la laicidad un nuevo significado, no contrapuesto a cristiano: expresa al hombre que ac-túa en el mundo, "por quien Cristo se ha encarnado" (p. 179). La diferencia con la Iglesia como sociedad visible es que ésta profesa *exteriormente* la propia fe (p. 179). La sociedad participativa, a medida que se expresa a sí misma, "tiende a volverse cris-tiana" (p. 180). "Sociedad participativa quiere decir sociedad cristiana". El autor con-cluye con su fe y esperanza en la realización de tal sociedad (p. 183).

Después, en pp. 185/196, va el apéndice antes citado, *"Estado y cultura en la encíclica Centesimus Annus.*

II. **Observaciones**

Se trata de un libro apasionante. Su descripción del consumismo y de la sociedad permisiva y la correlación que establece entre economía, cultura, política, filosofía y religión, de la que suelen carecer los estudios académicos, está preñada de verdad. Su "restauración" doctrinal de la propiedad evoca aciertos importantísimos de Belloc contra el estado servil, que Zampetti también viene a criticar, y muy bien. Es un libro muy pensado, y sus partes están bien trabadas entre sí. Todo lo cual merece que nos ocupemos con cierto detenimiento de sus distintos aspectos: económicos, políticos, filosóficos y teológicos, sin que esta clasificación sea rigurosa toda vez que puede hablarse, por ejemplo, de filosofía económica y política.

Economía

Nos parece valiosísima la descripción de la sociedad consumista y la relación con dimensiones morales de la sociedad permisiva. Se nos ocurren, al respecto, algunas precisiones:

1) No nos parece, sin embargo, incorrecto decir lo que el autor critica: *la producción esté ordenada al consumo*... siempre que el discurso finalista continúe...: el consumo, a su vez, debe estar ordenado, o regulado, por las verdaderas necesidades en bienes y servicios de todos los hombres en su recta jerarquía. La orientación de la producción al consumo, pero éste artificialmente provocado para satisfacer el *propósito de lucro* (vuelvo en seguida sobre esto) del capitalista o del productor o de cualquiera es, ésa sí, errónea [1]. En todos los sistemas –quiero precisar– *hay hombres de carne y hueso*, que dirigen y que a veces inicuamente usufructúan. No nos parece del todo correcto entonces decir que "el hombre", en abstracto, es subyugado por el sistema, si es que hay hombres concretos (en la realidad no hay "el hombre", es sabido) que dominan a aquél y, así, manejan a la gran mayoría de ellos (aunque quizá ellos, como diría Só-crates, sean en otro sentido los más dominados, pues no se gobiernan a sí mismos...)

2) Está bien resaltar cómo había *algunas virtudes en el primitivo capitalismo*: cierta *templanza* (sacrificio, laboriosidad, ahorro), o *creatividad*, lo que no se da de la misma manera en la sociedad consumista. Pero nos parece que lo que *define* a la sociedad capitalista es, en suma, que la economía (y la sociedad) se configuran

1 Nos ocupamos del tema en *Ensayo sobre el liberalismo económico*, Centro Bellarmino, Bs. As., 1994, en especial en la segunda parte, "El fin de la economía" (pp. 317/415).

según la libertad de acción y/o el *ánimo de lucro*, y no según el criterio de *"economía de las necesidades"*. Este aspecto, nos parece, no queda suficientemente subrayado. Ahora bien, en la me-dida en que se reconoce que la sociedad anterior a la capitalista se configuraba rela-tivamente según aquéllas, parece que se debiera registrar –para quienes adherimos a la "economía de las necesidades" contra la economía liberal-capitalista– una *cierta reivindicación de la sociedad cristiana y una condena simpliciter del capitalismo.* (Si se entiende éste, repito, en el sentido de que su fin y su principio informador es el lucro.) Cosa que, quizá a consecuencia de aquella falta de acentuación, no se da en la obra comentada. Tal vez de subrayarse este punto se pondría en crisis la distinción tajante que hace el A entre capitalismo y consumismo como dos momentos históricamente distintos. Por lo mismo, queda larvada o implícita en el libro una cierta defensa del capitalismo, compatible con lo que diremos *infra* sobre liberalismo y con la afirmación de un capitalismo popular (aunque no hay que discutir vanamente sobre nombres; sabido es que podría haber un sentido legítimo de "capitalismo"). Echamos de menos en el libro una mínima reivindicación de la sociedad cristiana (pero cristiana en serio, lo que marca la instancia sobrenatural –*v.infra*, aspectos religiosos–), al menos en puntos esenciales, que parece imperiosa para un católico y un defensor de la mentada "economía de las necesidades" [2]. Cosa que se relaciona con lo que sigue.

3) El A sostiene que *la historia no puede volver atrás.* ¿Es cierto? *Sí y no; según*: si cada persona es distinta de otra, cada conjunto de personas es distinto de todo otro, y no hay manera de reproducir años o siglos después una sociedad idéntica. Pero sin dejar de afirmar lo anterior también podemos pensar como en un ideal político alguna forma de *recreación* del Virreynato del Río de la Plata o de la Cristiandad o del Imperio Inglés (se hizo) o del Imperio Musulmán o de una economía regulada por las necesi-dades (¿por qué no?) o de una sociedad con un derecho cristiano (¿por qué no?, de nuevo) y, de algún modo (analogía: manteniendo siempre diferencias con el ejemplar), lograrlo. Así como nos podemos proponer como modelos a los santos cuando, en el me-jor de los casos, lograríamos serlo muy distintos de los ejemplares. O, en otro orden, y ya se verá adónde vamos, podemos afirmar que *existe una doctrina social de la Iglesia*, como una doctrina práctica, universal, válida, no reducida a los principios, abierta a nuevos aportes pero en parte construida, según la cual debamos actuar, fundada en la ley natural y en el Evangelio [3]. La tesis que nos ocupa ("la historia no puede volver atrás") coincide con la postulación de su doctrina como algo nuevo, como *una novedad esencial* y de una nueva filosofía, que se estaría gestando. Lo que impide desde ya que se identifique su pensamiento, desde luego, con aquella doctrina social entendida como hemos dicho. O a su autor como seguidor de una inveterada enseñanza pontificia relativa a cierta orientación filosófica que "la Iglesia ha hecho suya", la de *Santo Tomás*. Lo que es coherente con decir, como dice, que los ideales de la revolución francesa son en sí cristianos (habrá, entonces, que defender en un sentido importante la tal revo-lución); o con el proclamarse liberal y democrático en un sentido muy definido

---

2 Véanse estas dos enseñanzas papales: "Desentendiéndose las instituciones públicas y las leyes de *la religión* de nuestros antepasados, el tiempo fue insensible-mente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores" (*Rerum Novarum* , 1). Pensamos que es válida la doctrina de esta segunda enseñanza: "*La civilización no está por inventarse*, ni la ciudad nueva por cons-truirse en las nubes. Ha existido, existe; es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla... *omnia instaurare in Christo*" (San Pío X, *Notre Charge Apostolique*, 1, 11). Y que no puede no ser válido el Magisterio del papa santo del siglo XX.

3 Nos ocupamos del tema en *Liberalismo económico y doctrina social económica católica (Notas críticas sobre un intento conciliador)*, Gladius, Bs. As., 1991; y en *Derechos humanos y tomismo. Nota sobre el modo de entender la doctrina social de la Iglesia*, Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1989.

(*v. infra*). Claro está que el A es dueño de hacerlo; y nosotros de notarlo.

4) Su tesis de que el caso italiano "muestra" la "razón profunda de la crisis mundial" (p. 21) *puede ser válida en estos sentidos*: a) referida exclusivamente a los países eco-nómicamente hegemónicos; b) extendida a todo el mundo pero sólo en la medida en que tales países hegemónicos gobiernen la economía mundial y sean culpables de su crisis. Pero nos parece que no tiene en otro sentido validez, ni universal ni para la ma-yoría de los países. Se puede admitir que en Italia la sociedad de consumo haya disuelto la lucha de clases, quizá. Porque se llegó en forma bastante extendida a un cierto nivel de vida de la población. Y no se hace bien visible, si la hay, la dialéctica u oposición entre explotadores y explotados, interna o externamente. (Aunque la lucha de clases y el economicismo configurador de la sociedad no depende exclusivamente del bienestar material...). *Pero no es el caso de Latinoamérica*. Hablemos concretamente de la *Ar-gentina*, el país más rico quizá de ella, donde el hambre, la desocupación, la incertidumbre por el futuro, la falta de vivienda, el hacinamiento en las villas, la carencia de servicios elementales, aumenta día a día. Y no digan los italianos –que suelen ser económicamente quejosos– "nosotros también estamos mal", como me decían algunos amigos lamentándose de su inflación del 5 % anual cuando yo les comentaba la nuestra de 3 ó 4 dígitos. En Italia conversaba en 1990 con un conductor de "bus" ro-mano, que puede con ese trabajo principal alimentar a su familia, en la que trabajan varios y sobre 4 personas tienen 3 autos; un maestro o profesor varón, padre de familia, puede vivir y alimentar a ésta con su sueldo; a los jubilados les alcanza el sueldo para mantener un mínimo decoroso; y los desocupados tienen subsidios que les permiten alimentarse. Aquí no. Los profesores, los jubilados, la generalidad de los obreros, viven en el subconsumo. Mientras se gastan unos 4.000 ó 6.000 ó... (según se cuente) millones de dólares anuales en una deuda que en grandísima parte es fraudulenta. El actual Pontífice ha tratado muchas veces el tema de la "deuda externa", fruto aquí de una todavía desconocida y contundente investigación judicial [4]. La sociedad de consumo se hace parcialmente presente entre nosotros; y de ningún modo oculta, porque la "sociedad televisiva" lo muestra claramente, que hay sectores privilegiados que se llevan la parte del león. Y no se oculta que *en el orden internacional* también los ar-gentinos vemos la influencia decisiva de potencias extranjeras en las decisiones internas. De ahí a que se incentive o no la "lucha de clases" es otra cosa. Pero el caldo de cultivo goza de óptima salud. Quizá no se produzcan más revueltas –y en buena hora, la reacción por la reacción, no es solución; el odio siempre destruye; la "toma de conciencia" en quien no puede resolver nada no es valiosa –porque ya no existe la URSS–. Pero quizá también porque a los países anglosajones dominantes ya no les interesa promover la guerrilla para debilitarnos... El imperio tiene la misma salud que el caldo de cultivo. El capitalismo liberal está más fuerte que nunca como ideología y como sistema de explotación, aunque no se aplique de ninguna manera la doctrina liberal económica. No se ve que haya caído. Otra cosa es que *deba*, por justicia, caer. O que en el futuro suceda. Nosotros no alcanzamos a comprender la justificación del optimismo del A. Lamentamos poner paños fríos a tales optimismos, sin duda bien intencionados... pero no hay dogmas en esta materia y es nuestro deber decirlo con responsabilidad de juicio frente a la realidad tal como –pensamos– es.

5) Son altamente estimables los aportes del A sobre el tema de la inflación y

4 Tratamos el asunto en *Justicia y deuda externa argentina*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, 1988. Reseñamos algunas de las muchas veces que Juan Pablo II se refirió al tema en "Nuevo orden internacional, deuda externa y economía nacional", en número extraordinario de la revista *Verbo*, nº 326, Bs. As., 1992, p. 147. Cfr. nuestra ponencia al Foro Internacional sobre la deuda externa de América Latina, Viena, 1991, "Principios político-jurídicos y «deuda externa» argentina", publicada en *Verbo*, nº 320, Bs. As., 1992, p. 29, con bibliografía sobre el tema.

5 Lascano, Marcelo Ramón, *Presupuestos y dinero (La neutralidad del déficit fiscal bajo condiciones de crecimiento económico)*, Eudeba, Bs. As., 1972, p. 11.

sobre los males del estatismo económico. Pero no vemos por qué la intervención económica del Estado haya de ser utilizando necesariamente el déficit, provocando inflación y ahogando las iniciativas y la libertad. El desarrollo económico y cierto bienestar se lo-graron en países industrializados mediante la vigorosa acción del Estado. La posibilidad de un desarrollo económico sin contar con una actuación firme del mismo parece ser, entre nosotros, imposible. Y quizá lo haya sido y lo sea en todos los países. El pro-teccionismo feroz de aquéllos recuerda el Acta de Navegación Inglesa. Y así sucesivamente. Por eso, nos parece que *hablar "simpliciter" contra la acción del Estado en eco-nomía es un error*. Máxime entre nosotros, donde es caballito de batalla del liberalismo económico, doctrina de la dependencia y el achicamiento argentino. Ha escrito, al respecto, un distinguido economista [5], esto que viene como anillo al dedo:

"Comprobaremos que el estancamiento del producto real de la nación es la causa primaria de la inflación dominante. La experiencia de los últimos treinta años demues-tra que la estabilidad monetaria no descansa en el equilibrio de un sector aislado como es el sector público, sino en el equilibrio general del sistema económico, y éste no puede lograrse sin contemplar oportunamente las repercusiones que la gestión financiera proyectará sobre la oferta y la demanda global, sobre las expectativas de los empresarios y del público, como también los efectos que los programas de gastos y de im-puestos tendrán sobre las tasas de interés y la evolución del sector externo, este último cada vez más importante dentro de un marco de economía internacional en acelerado avance" (p. 32). " El remanido argumento de los monetaristas que sugiere concluir el déficit financiero como condición para retornar a la estabilidad olvida que en ocasiones el déficit es el mal menor, sobre todo si su eliminación implica multiplicar el desempleo existente o presionar más aún la capacidad contributiva nacional, a veces ya colmada por ese mismo propósito" (p. 42). "La estabilidad monetaria no es función del equilibrio presupuestario, sino del equilibrio general económico" (p. 45). "La reconstrucción italiana de Einaudi en 1947 constituye uno de los ejemplos clásicos, a nuestro juicio, de la inteligente aplicación de los instrumentos financieros y monetarios con propósitos de estabilización monetaria en un cuadro general de crecimiento económico. Además constituye un desmentido categórico contra el argumento que identifica, necesariamente, el déficit de presupuesto con la inflación, cuestionado, por otra parte, por prestigiosa doctrina..." (p. 69). El A cita los casos de Alemania (1924 y 1933/35), EEUU, Italia 1947, Francia, EEUU 1953/4 (pp. 67 y ss; cfr. p. 29 y ss.). "Un gasto adecuado a la coyuntura con efectos multiplicadores extendidos, más una política monetaria que dirigía los flujos allí donde se incrementa la producción, neutralizaron los posibles efectos inflacionistas del déficit presupuestario" (p. 68). Y se dedica a confirmarlo con el análisis del caso argentino, centro de su estudio: hubo déficit en los presupuestos federales pero prevaleciente estabilidad monetaria entre 1864-1944 (p. 91 y ss.); superávit presupuestarios y depreciación acelerada, en cambio, del signo monetario, entre 1945-1955 (p. 143 y ss.); y déficit financiero e inflación galopante entre 1956-1969 (p. 185 y ss. y passim.).

Todo esto es dicho sin perjuicio de recibir con agradecimiento el lúcido aporte del autor respecto de ciertos vicios del estatismo en la economía.

6) Nuestro A, aunque se pasa de la medida en el ataque, enfila en parte bien, como dijimos, su artillería contra aquel vicio (el estatismo excesivo). Aunque echamos de menos en él un énfasis mayor contra la *usura y el sistema financiero nacional e in-ternacional, que a juicio de muchos entendidos son directos causantes de la gran crisis económica internacional.* Lo que es como volver al tema de la "deuda externa". Después de escrito este párrafo encontramos en el mismo *Lascano*:

"Resulta curioso que quienes se afligen por las tendencias intervencionistas domi-nantes a partir de la primera guerra mundial, no muestren la misma inquietud frente a la política de empréstitos internacionales atados a los intereses de las

naciones acree-doras, *cuyas condiciones políticas, como recuerda Duverger, se asemejan a cierta forma de intervencionismo financiero dentro de la política interior..."* (subrayado mío, p. 7).

Habría que ver, entonces, si nuestra visión desde "el sur" no resulta, empero, válida para que el A replantee su diagnóstico.

7) Comprendemos que a un italiano le resulte muy difícil defender alguna forma de *corporativismo*. Pero nos parece que hay una opción crucial que todo estudioso de la sociedad debe hacer. *Nivel teórico*: o se concibe la sociedad (y el Estado) solamente como un conjunto de personas/individuos (individualismo), o se lo concibe, aristo-télicamente, como integrado por tales individuos pero agrupados a su vez en otros órdenes menores. *Nivel práctico*: esta explicación sociológica de la sociedad tiene su correspondencia con exigencias prácticas que se expresan en el llamado *"principio de subsidiariedad"*, el cual no se puede entender solamente utilizando los términos So-ciedad-Individuo (sino Estado, sociedades menores, individuos...). Y en el que tienen que tener reconocimiento o relieve institucional, en lo político y en lo económico, los cuerpos intermedios. *No vemos que haya en las propuestas del interesante libro ningún lugar para tal obligado pluralismo social* institucional. Lo que tiene que ver con los aspectos políticos, que más adelante mencionaremos. En la línea de una revisión del sistema económico dominante sería importante que el A avance en la línea de cómo concreta el capitalismo popular (de nuevo: no hacemos cuestión de nombres) que sustenta. Un sistema para la inversión y el desarrollo que produzca "la capitalización popular" ha sido pensado entre nosotros, haciendo un diagnóstico parecido en muchos aspectos al de Zampetti, respecto de la economía occidental, y dando su lugar en su visión a los cuerpos intermedios, a la necesidad de revertir el sistema mundial de la usura y a favorecer la independencia nacional:

"Es imposible construir lo social sobre lo individual. Solamente se consigue edificar lo institucional sobre lo natural [6]. Solidaridad y subsidiariedad son las dos bases sobre las cuales es posible una reconstrucción verdadera... Lo primero, es dar a todas las *socie-dades naturales* los medios para realizarlo..." (subrayado mío; p. 27). "Los agentes de redistribución no pueden ser exclusivamente ni los particulares individualmente considerados, ni el Estado solo. Por las razones expuestas hay que buscar, a nivel intermedio, los cuerpos destinados a completar esta tarea: uniones a nivel de ramo o de sector económico, u otros" (p. 58). Se ocupa, entonces, de los "patrimonios por ra-mo" (p. 61). La construcción de Pincemin, sobre la cual no abro juicio ahora, pero me parece seria y digna de estudio, es original y conforme a la doctrina social católica.

Algunos aspectos filosóficos

Sólo *dos* precisiones en este punto:

En la dicotomía sujeto-objeto colocamos la *filosofía* como saber; del lado del sujeto, pues. Y, como todo saber, es expresión de la espiritualidad del hombre, que trasciende la historia, la sociedad y la materia. La filosofía puede ser *práctica,* pero hay también filosofía *teórica*, que contempla la realidad. Ésta es altamente valiosa y en cierto as-pecto funda la filosofía práctica.Lla especulación sobre Dios, por ejemplo, es especulación, filosofía especulativa. A su vez, hay patrimonio o patrimonios filosóficos de la humanidad, por ejemplo bajo la forma de ciertas "filosofías ya construidas", siempre perfectibles, desde luego. Pero nuestra tarea intransferible de pensadores no puede nunca construir una filosofía enteramente nueva. En el peor desarrollo de la vida social y económica puede haber, por lo demás, un recto saber filosófico, sobre Dios o la política. En el más injusto sistema

6 Pincemin, Roberto, *La capitalización popular (ideas nuevas en economía política)*, Forum, Bs. As., 1975, p. 19. Cfr. otras obras del A: *La paz y el dinero*, *La participación, La cogestión*, etc.

económico puede haber quien, a partir de los principios de la sindéresis (hacer el bien y evitar el mal, dar a cada uno lo suyo, etc.), y del fin de la economía (subordinación de la actividad económica a la satisfacción ordenada de las necesidades de todos los hombre...etc.) y de lo que se infiere del fin y de datos que llamaríamos teóricos, vaya construyendo una recta filosofía de la eco-nomía. Nos parece que no se reconoce debidamente la *trascendencia* del conocimiento humano sobre la realidad y en especial la social e histórica, cuando se piensa que la filosofía, que puede estar, sí, condicionada, esté absolutamente determinada por los avatares históricos, como sostiene el A. O, dada su naturaleza de saber, y todo saber es difícil, pensar que la filosofía sea patrimonio de todos los hombres, como insinúa (otra cosa es que cierta cosmovisión o filosofía pueda influir en todos, claro está).

La *segunda* será ésta: el hombre, desde su concepción hasta su muerte, y más allá, es persona. Sea bueno o malo, digno o indigno. Aunque, de nuevo, no hay que hacer discusiones de palabras, la utilización de la palabra "persona" como algo que no se da en el indigno o en el explotado o en el que no conoce su situación, y sobre todo su insistencia en el ir haciéndose a sí mismo, podría acarrear el peligro de una negación de la *naturaleza humana* y de sus consecuencias, por ejemplo normativas. En cuanto a la distinción individuo-persona, en este aspecto así como en su "nueva cristiandad", el A evidencia el *magisterio maritainiano*, a nuestro criterio no en su parte más feliz.

Política

Dos observaciones solamente: 1) El A defiende el liberalismo. Y se proclama *demo-crático*. Pero esto último en un sentido, a nuestro modesto entender, ilegítimo: porque admite la llamada *"soberanía del pueblo"*, que el propio Kelsen considera una "ideo-logía" en el peor sentido de la palabra. Cuyo error consiste, en definitiva, en *negar la realidad y necesidad del mando y de la obediencia*. Zampetti llega a hablar de la de-mocracia como "forma de la persona humana" (*sic*, p. 186), lo cual en un filósofo como él, que conoce a Aristóteles, no resulta admisible y denota una cierta desorbitación de lo que debe entenderse por aquélla [7]. En el mismo sentido llega a decir que las elec-ciones "lo conducen al hombre a su voluntad" (p. 187). Típicamente roussoneano. El fin de la política y el del voto y de la participación, por el contrario, no debe ser expresar la voluntad sino el logro del bien común político. Lo expuesto tiene que ver con su aprobación irrestricta de la constitución italiana de 1948.

2) Es interesantísima la enseñanza realista del A sobre una "constitución paralela" de Italia (p. 85): "se ha solidificado una nueva constitución, de la cual nadie se ha dado cuenta...", una de cuyas condiciones es "el ocultamiento o la desinformación de la ver-dad, para que la sociedad de consumo pueda continuar

---

7 Tratamos el tema en *«Democracia»: acepciones y valoración*, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 1993.

8 Sólo los bautizados forman parte de la Iglesia (*Denzinger*, 696); sólo sobre ellos Ella ejerce jurisdicción (*Dz.* 895, 324, 869; *Lumen Gentium*, 14). "La universalidad de la satisfac-ción vicaria de Cristo debemos referirla únicamente a la redención *objetiva*: Cristo dio sa-tisfacción suficiente por todos los hombres sin excepción. Pero la apropiación *subjetiva* de los frutos de la redención está vinculada al cumplimiento de ciertas condiciones, a la fe *sobrenatural* (Mc. 16, 16), y a la guarda de los mandamientos, *no sólo la ley natural* (Heb. 5, 9; 2 Pe. 1, 10). Conforme a esta idea que acabamos de expresar, la escolástica distingue entre la *suficiencia* y la *eficacia* de la satisfacción, enseñando que Cristo dio satisfacción por todos los hombres en cuanto a su suficiencia, pero no en cuanto a la eficacia. Con otras palabras: la satisfacción de Cristo es universal *in actu primo*, pero es particular *in actu se-cundo*" (Ott, *Manual de Teología Dogmática*, versión castellana de Ruiz Garrido, Herder, Barcelona, 1962, p. 299). "La muerte de Cristo es como la causa *universal* de la salvación hu-mana, y es preciso que la causa universal *se aplique a cada efecto...*", de lo cual se infiere la necesidad de los sacramentos (Santo Tomás, *Contra Gentes*, IV, 55 y 56).

extendiendo su dominio" (p. 84). Esto se cumple en la constatación de que en vez de "república nominalmente de-mocrática" existe un "régimen real oligárquico" (p. 79). En otros casos quizá haya que decir, simplemente, que la constitución escrita no se cumple (v.gr.: promover las au-tonomías locales, p. 81), pues el incumplimiento de una constitución escrita no sig-nifica lisa y llanamente la existencia de otra real.

Aspectos religiosos

Una cosa es decir que con hombres de buena voluntad o no tan buena se puedan idear, programar y realizar tareas conjuntas, aunque discrepemos con ellos en muchas cosas. Otra es decir que toda buena voluntad –¡y en rigor toda y cualquier persona y voluntad!– son ya cristianos porque Cristo se unió a todos los hombres y nos salvó. Lo cual lleva la consecuencia de que la Iglesia *visible* tendría la única diferencia de una proclamación *externa* de la verdad, como sostiene el A. Y la de que habría una especie de "cristianismo anónimo", de infausta memoria. En lo cual se ha de insertar una no-ción totalmente distinta de la Iglesia, de la salvación y de la gracia y su necesidad, y del papel, en la sociedad futura que se prevé, de Aquélla. Que ya no sería el lugar único de *La (verdadera) Iglesia de Cristo*, sino una más, la que cumple externamente con aquello en lo que en realidad todos se identifican. La distinción entre Iglesia y Humanidad no sería "fuerte", pues todos de algún modo entraríamos en ella [8]. En ese contexto –repito, en ese contexto: teniendo presentes todos estos hitos de su discurso– la fe, y la es-peranza de las cuales habla no se nos presentan como las mismas virtudes de que habla la Teología Católica. No alcanzamos a ver cómo se podría defender esta posición de las acusaciones de antropocentrismo, de no tener en cuenta como se debiera el papel y carácter de lo sobrenatural. No podemos no relacionar esta tendencia con que el A vea las soluciones de fondo principalmente en la instrucción y en la toma de conciencia de la libertad. Lo que es solidario de cierta confianza –propia del abstractismo liberal in-dividualista–, en las declaraciones y en las constituciones, como si ellas por sí mismas produjeran algo en la realidad social (v.gr.: el voto garantiza poder disponer libremente de los bienes –?–, p. 76). Y de la atribución que hace del fracaso de la democracia cris-tiana a la falta de un debate cultural serio y constructivo. A nuestro criterio, fenómenos de este tipo se producen por otras causas: por opciones fundamentales; de la voluntad y de la inteligencia; al apartarse de Dios y de Cristo y su gracia y de su Iglesia y de la ley natural; de la fidelidad a las Patrias concretas; por la cobardía y el respeto humano de no afrontar el testimonio cristiano como algo singular e intransferible; por no afron-tar el reconocer la parte de verdad que puede tener el vencido; y por aburguesarse y dejarse llevar por criterios mundanos, por el poder internacional dominante y por el maléfico lema "la política –¿y la religión?– es el arte de lo posible". No por ausencia de debate y *discorsi*, que son lo que en Italia, nos parece, sobra.

Ampliamos. Otra precisión: son *cuatro* cosas distintas afirmar, como nos parece que hace: 1) que por la encarnación Cristo se unió en cierto sentido a todo hombre y por eso, *por el hecho de ser hombres* somos todos cristianos, en cuyo caso tendríamos el típico "cristianismo anónimo"; 2) que nos hacemos cristianos *por el solo cumplimiento de la ley natural*, en cuyo caso hay, respecto de la afirmación anterior, una exigencia adicional de *conductas* y de al gún modo una reducción iusnaturalista; 3) o que nos hacemos cristianos *con la fe* en el hombre como hombre, lo que es una exigencia dis-tinta a la primera y a la segunda; no basta la encarnación y se exige fe antes que otras conductas; 4) y, finalmente, que lo que nos hace cristianos sea *el hecho de integrar una sociedad participativa que exprese al hombre*. Nos haríamos cristianos cumpliendo una exigencia socio-política (?).

El A ha visto muy bien la conexión de la economía y la política con la filosofía y la teología. Y registra una intuición válida fundamental en torno a la noción de *participación*, sobre la que hay que seguir trabajando y por lo cual anhelamos estudiar su otro libro. A la hora de tratar el tema religioso, es preciso decir que la salvación viene por *Cristo*, que fundó una sola y verdadera *Iglesia*. Por la cual nos viene normalmente Su *gracia*, y fuera de la cual ni hay salvación ni nos aplicamos los méritos de la Redención de Cristo. Por eso la teología distingue redención *objetiva* (que cumple Cristo con su encarnación y muerte en la cruz) y la redención

JORGE SCALA, *IPPF (Federación internacional de Paternidad Pla-nificada): la multinacional de la muerte*, J.C. Ediciones, Rosario, 1995, 381 págs.

El libro, de 381 páginas, 702 notas, 14 capítulos y un epílogo, se propone mostrar cómo ciertas propuestas en materia de control de la natalidad y asuntos co-nexos parecidos "obedecen a un *cuidadoso planeamiento centralizado, y a una prolija ejecución descentralizada*". Hay un "cerebro" de tal organización mun-dial, "principal propagador a escala mundial de la denominada «cultura de la muer-te»", que es la institución men-cionada en el título (p.8).

Podríamos sintetizarlo así: "El único objetivo de la IPPF es que nazcan menos personas en esta tierra y, además, matar a muchas antes que nazcan, a través del aborto inducido. Es una agrupación que se maneja a nivel supranacional... No hay otra institución a la que le corresponda con mayor propiedad... el caracterizarla como «la multinacional de la muerte»" (p.229).

Para dar una idea de su rica temática

espiguemos en los temas principales que aborda: el modo de operar (p.195) y orígenes de la internacional de la muerte y el control natal (pp.15 ss.), incluyendo el fa-moso informe Kissinger (p.25). La labor crítica y de denuncia se encuentra asentada en "las 5 verdades demográficas", que con toda ortodoxia aborda en el cap. 5, pp.57 y ss. ("es antinatural separar sexualidad de procreación"; "la humanidad siempre ha crecido"; "la disminución poblacional es socialmente perjudicial"; "la población de los países en desarrollo ha crecido exponencialmente en este siglo"; "los países desarrollados se dirigen rápidamente hacia el suicidio demográfico –cfr. además p.296– y pretenden que el resto de las naciones los acompañen"). Trata de la financiación del control natal, que incluye descaradamente el aborto (pp.81 ss.); de la ONU, primera exportadora mundial de contracepción (p.107) y de los avatares internacionales de esta crucial lucha por la muerte o la vida (pp. 143 ss.). De los medios de comunicación, con sus siete mentiras; entre otras, la mentira del agotamiento de los recursos, de la escasez de alimentos y de la superpobla-ción como causa de la pobreza (pp.285 ss.), los modernos instrumentos del control (pp.231 ss.) y los cómplices particulares (pp.309 ss.). Ve en el Consejo mundial por la vida y la familia una luz de esperanza (cap. 14).

Las campañas contraceptivas y abor-tivas constituyen, para Scala, una forma de *imperialismo* de los países poderosos interesados, para dominarnos, en que no crezcamos. Se funda, entre otras constancias, en el citado informe Kissinger (1974), declarado por el Presidente Ford "parte esencial de la política exterior norteamericana" (libertad de procrear sólo para los ricos), donde se expone la teoría del "nuevo orden mundial", a cuyo triunfo al parecer asistimos. No se trata, pues, de combatir la pobreza, sino de luchar contra los pobres (p.27), para asegurar el liderazgo de EE.UU., en todo caso con más la Europa de los 12 y Japón.

Con toda verdad el A relaciona las *po-líticas económicas de ajuste con esta temá-tica y con la dependencia* (p.83), manifestada entre nosotros en las "continuas in-tervenciones del embajador norteamericano en cuestiones internas" y, por ejemplo, "el humillante desmantelamiento del misil Cóndor II" (p.83 y p.352 nota 119). Critica, con amparo en las "verdades demográficas", el otorgamiento por el Presidente Menem de personería a la Comunidad Homosexual Argentina (p.281). Las campañas internacionales por la muerte, a pe-sar de la mención de organismos privados, nacionales norteamericanos y multinacionales, en definitiva son pagadas por los pueblos subdesarrollados aumentando su trágica *deuda externa* (p.39; cfr. p. 83 n.332 y p.360). Se utiliza a las madres de los países subdesarrollados como cone-jillos de Indias en la experimentación de productos contraceptivos o abortivos (p.97).

El "nuevo orden mundial" considera a la Iglesia Católica como verdadera enemiga de la seguridad nacional de los Estados Unidos (p.55 !!!; sin perjuicio de esa quin-tacolumna que son "los teólogos mora-listas" con su nueva moral relativista condenada en *Veritatis Splendor*, pp.317 ss.).

La IPPF opera con o contra o al margen de la ley (pp.195 ss.); busca poner de relieve en tonos dramáticos "el problema del aborto riesgoso" como un atraso (p. 197); encara impresionantes campañas de esterilización (p.206); utiliza la prevención del sida como pretexto (p.231) y la educación sexual inmoral (p.252). Se vale de los medios de comunicación, que manipulan estadísticas, y contribuyen a aceptar la homosexualidad como normal (cfr. pp.270-271-298-297).

Las Naciones Unidas cumplen un papel destacado en tales planes: "*las Naciones Unidas son un organismo internacional genocida, que ha superado en ferocidad y disponibilidad de medios para la muerte de seres humanos inocentes, a los regímenes de Adolfo Hitler y José Stalin.* Dicho genocidio se dirige no ya a un pue-blo determinado, sino a todos los pobres que habitan el Tercer Mundo..." (p.141).

El A subraya aspectos alentadores:

la derrota entre nosotros de la moral sexual propagada por la IPPF en el Congreso Pe-dagógico (p.259); el "susto" que ha hecho retroceder a países que implantaron el permisivismo en la educación sexual, por ejemplo Suecia, Inglaterra y Canadá, que vuelven por los fueros del pudor, la continencia y la buena conciencia (pp.262 ss.); o el ya citado "Consejo mundial por la vida y la familia", verdadera "contrain-ternacional" por la vida (p.235).

Jorge Scala exhorta a actuar: "La situación reviste tal gravedad, que me atrevo a afirmar que los padres medianamente instruidos tienen la obligación moral de participar o al menos colaborar, y beneficiarse de alguna asociación que los nuclee" (p.14). Y sugiere distintos medios de acción (pp.325 ss.).

Recuerdo que en el actual debate por la vida, desde la otra orilla se nos asegura, para seguir promoviendo, a pesar de nuestras críticas, los contraceptivos, que éstos no tienen riesgos importantes y que *lo que se quiere es evitar el aborto*. Pero es interesante destacar los documentos que en su investigación el A ha encontrado, de la IPPF y aliados, que *confirman lo que el Papa registra en Evangelium Vitae* a nivel de "mentalidad": los "contravalores" de la mentalidad anticonceptiva "hacen más fuerte" la tentación del aborto (parágrafo 13). Así, tales documentos dan por admitido el *riesgo especial de cáncer de hígado luego de 8 años de utilizar las píldoras an-ticonceptivas, y el "vínculo entre uso a lar-go plazo de las píldoras y el cáncer cervical"* (p.102). O no ocultan: que aquéllos producen *aumento de infarto de miocar-dio, de tromboembolia venosa, de hemorragia subracnoidea, de presión sanguínea elevada, de trastornos hepáticos, posible carcinogenicidad, problemas en metabolismo de los carbohidratos, adenomas pituitarios, enfermedad de la vesícula bi-liar"* (boletín médico IPPF, Scala, p.219; cfr. nuestro trabajo "Ética y contracepción (Un dictamen ético-jurídico)", *Gladius* nº 32, p.89); consideran –y hay que tomar nota entre nosotros, especialmente ante el proyecto de una pretendida ley de "salud reproductiva"– que *sigue siendo "necesario" promover el aborto* !!! (p.105); que *los DIU son abortivos*. En 1974, 35.000 norteamericanas iniciaron juicio por las afecciones padecidas por el uso de tales mecanismos, hubo 17 muertes de usuarias y la quiebra de la fábrica por insolvencia ante los reclamos de daños y perjuicios (p.320); *la IPPF propicia explícitamen-te un aumento de abortos inducidos para el año 2000* (cfr. pp.227-228). Insisto: son datos del adversario.

"Es un mito que si se cuenta con servi-cios de anticoncepción y educación sexual, el servicio de aborto ya no es necesario" (*sic*). "En Dinamarca, Suiza y Holanda, que cuentan con anticoncepción y educación sexual integrales, el servicio de aborto sigue siendo necesario" (*ibidem*, datos según la Red de Mujeres para los derechos reproductivos, integrante de esta con-fabulación por la muerte, p.235). "No podemos frenar la fecundidad humana mediante la simple contracepción. Tiene que haber un servicio complementario, fundado en la esterilización y el aborto. *A me-dida que la gente se adhiere a la contracepción, se produce un aumento, no una disminución del número de abortos*. Por ello, los médicos, cuando falla la contracep-ción, como a veces lo hace, deberían ser capaces y estar dispuestos a pro-porcionar, *como si fuera un servicio post-ven-ta* (*sic* !!!), el apoyo del aborto, lo mismo que deberían practicar la esteri-lización a quien la pidiera" (p.199).

Estamos ante un libro con gran cantidad de datos probatorios. Que es una denuncia valiente, fundada en la mejor doctrina, sea demográfica "técnica", sea moral. Ante un estudio integral, que no separa en compartimentos estancos, como desgraciadamente suele ser habitual, la moral de la vida, la moral de la economía, la moral de la vida política con sus exigencias de defensa de la soberanía política, económica y social de la patria, así como de su "material" humano, integrado por hijos de Dios llamados por Él a la vida y a la Vida Eterna, y en esta tierra a una Patria digna.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

CAMILO TALE, *Lecciones de filosofía del derecho*, Alveroni, Córdoba, 1995.

Del autor ya conocíamos un compendio de derecho natural y se anuncia en Córdoba un breve tratado de lógica acerca de los sofismas. En el madurado prólogo dice que trata solamente las cuatro bolillas de la materia que como adjunto desarrolla en la Universidad Católica de Córdoba, o enseñaba en la misma cátedra y condición en la Universidad estatal, antes del injusto exilio sufrido por la justicia del programa de la materia. Estudia, pues, so-lamente, la ley positiva (pp.1/82); la persona y los

derechos subjetivos (pp.83/142); la justicia y el bien común (pp.245/291). Tales y en ese orden las cuatro par-tes en que, con 19 capítulos, se divide el libro.

La mejor lograda quizá sea la tercera y más extensa (pp.143/244). El A explica que el tratamiento de estos temas "no es ajeno al abogado que litiga" (p.VII). (Totalmente de acuerdo, pero así abordados, desde una perspectiva realista, si no, no nos engañemos: su utilidad es escasa, la filosofía se convierte en "mester de profesor" y no en "escuela de vida".) El desarrollo justifica tal afirmación porque lejos de quedarse en definiciones o etimologías o en las legítimas consideraciones metafísicas, aborda una temática práctica riquísima y muy concreta. Para muestra digamos que, con toda pertinencia, en la tercera parte tenemos la noción de justicia y virtudes anejas; la realización de la justicia según las distintas escuelas y las supuestas antinomias de valores (impecablemente resueltas); los grados de la justicia, la justicia en los contratos, el justo precio, justicia en las indemnizaciones, los más variados y habitualmente impensados problemas de la distributiva: en los premios, injusticia en la explotación de las vocaciones (p.176: los sueldos de los docentes argentinos !!!), injusticia distributiva geográfica (ejemplificación argentina con privilegios porteños, p.194), elección para los cargos públicos, justicia en la "administración de justicia"; en los pre-cios de productos y servicios; la justicia penal, la justicia social; una incursión en la justicia en la economía, con circunstanciado análisis del liberalismo económico. Y en el tema del bien común trata temas como la legitimidad-ilegitimidad de los gobiernos, las competencias de éstos en relación a temas como la moral pública y la pornografía acudiendo en este caso a especialistas no juristas (p.265/268).

La obra se caracteriza por la integralidad, ajena a algunos reductivismos o errores al uso: por ejemplo el de entender la moral como ajena al campo social; o al derecho como separado de sus raíces pro-fundas en la persona humana; o la tarea filosófica como extraña a la vida de todos los días. O la actitud poco tomista de los seguidores de Tomás que nunca encuentran discrepancias con su jefe de escuela. Se trata de iusfilosofía tomista, claro está, lo que se revela en el manejo exhaustivo de la obra del Angélico. Lo que no excluye que se nutra en las canteras de una nómina importantísima de autores escolásticos a menudo muy poco utilizados por los estudiosos; o de autores modernos, incluidos de rigor en ojeadas históricas pero no traídos a solucionar problemas concretos (por ejemplo Grocio, Pufendorf); o contemporáneos (desde Kelsen a Finnis y Brunner y casi todos los tratados iusfilo-sóficos). El A maneja con solvencia la doc-trina dogmático-jurídica, los nuevos códigos civiles y la historia del derecho, legislación provincial, jurisprudencia, y ejemplos de los diarios. Rehúye toda visión excesivamente "normativista" de la vida jurídica, pues sabe distinguir las nor-mas, los ideales y las crudas realidades e intereses (v.gr.pp.121 y 139).

La consideración incluso de puntos colaterales es exhaustiva (v.gr. el del error de derecho, p.37; las leyes merepenales, pp. 49 ss.; el patriotismo, p.155: buena distinción de aspectos y pertinente aplicación argentina con Malvinas; el justo precio –tema sobre el que ya ha publicado en *Gladius*–, p.177; el daño moral, p.183; el totalitarismo –muy analítico: pp.287/290). Y no se ahorra casi nunca la difícil tarea de dar su recta opinión, fundarla y refutar las ajenas, presentando siempre antes un panorama completo del *"status questionis"*.

Podrían discutirse –es mérito del libro su riqueza de planteos, que incita a ello- algunos puntos. V.gr.: 1) ¿Por qué caracteriza el derecho subjetivo como "facultad de exigir" (p.95), involucrándolo a Suárez en esa posición, si hay "algo antes" que tal facultad –nos parece– en el derecho subjetivo; y si además en p.96, nota 8, cita al granadino definiendo el derecho subjetivo no reducido a poder de exigir? 2) Pare-ciera que tiende a colocar al derecho (no vale como crítica, en rigor, pues no tematiza el asunto) en la categoría de relación

(p.101, derecho como orden), o a concebirlo principalmente como norma (p.114). A nuestro criterio, hay recurrencia injustificada en encasillar sólo en la relación algunas realidades jurídicas: así la justicia (p.148); la ley en su acepción amplia (p.1); el fin de la ley (instaurar relaciones justas, p.151); la pena (p.204); lo justo (p.144). 3) Cabe preguntarse si discrepa Tale con "la cosa justa" en que Santo To-más ubica la principal acepción de derecho o si bien explica la misma como rela-ción, y qué vinculación, distinción o, por el contrario, identidad, establece entre "ley" (*"ordinatio rationis"*) e *"ipsa res iusta"*. Su lectura en general, por lo dicho y por la propia materia, no podía resultar rápida. Con todo, el A en varios pasajes se "suelta", abandonándose a jugosas reflexiones que llamaríamos "sociológico-morales" sobre el funcionamiento de hecho de instituciones y sobre vigencia actual de muchas injusticias y corruptelas. Cosa harto saludable para los estudiantes de abogacía, proclives a idealizaciones normati-vistas o ideológicas (v.gr. si la ley consagra el derecho al salario justo, tienden a pensar que en el Estado "hay salario justo"). Destacamos, en ese sentido, sus reflexiones sobre la inobservancia de la ley entre nosotros (p.25 y *passim*); la perniciosa "disciplina de bloque" que dificulta la buena legislación (p.24); el olvido de la piedad filial (p.156); las injusticias distri-butivas en las designaciones políticas (p. 191, donde el filósofo no quiere que a las injusticias cometidas "en la realidad concreta de la república y de las provincias [se agregue] su negación en el ámbito del pensar; es misión inclaudicable del filósofo, y también del jurista... expresar la verdad y la rectitud que deben imperar en la vida social, aun en las circunstancias en que no esté en sus manos influir para su inmediata instauración" –excelente !!!).

La edición, mérito de Alveroni ediciones, es impecable y sin erratas.

Es un libro que, fuera de la compulsa estudiantil, es de consulta obligada para los variadísimos temas que toca, y que en cualquier momento se aparecen a cualquier interesado en la problemática política, social, moral, y no sólo jurídica. Son 292 páginas que equivalen al doble en los formatos comunes.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

SALVADOR E. BORREGO, *Inflación empobrecedora-Deflación empobrecedora (Tenazas del supracapitalismo)*, 5ª ed. actualizada, México, 1992, 116 págs.

I

Una distinción recorre la obra: capitalismo-supracapitalismo. Del primero como tal (caracterizado por la propiedad privada y libre comercio con utilidades, p. 13) mayormente no se ocupa, lo considera legítimo (pp.10 y 22) y entiende que no nació hace 3 ó 4 siglos sino que "esto ha existido siempre" (p.13); el segundo sería la economía de especulación que busca concentrar la riqueza económica y el poder político, y que se puede denominar "un imperialismo financiero" (p.110).

Va trazando una historia de este último ("empezó como usura", p.15; tuvo como hitos el triunfo de la revolución de Cromwell del siglo XVII, y la revolución francesa con sus horrores, p.27). Relaciona este proceso con las logias masónicas: "el pueblo americano tuvo 321.000 bajas y gastó 24.000 millones de dólares en la primera guerra mundial, y el principal be-neficiario fue el grupo de Wall Street, que pasó a constituir el primer centro financiero del mundo, reemplazando al de Londres" (p.48).

Relata luego cómo el Banco de la Reserva Federal (Fed, el "Banco Central" de los Estados Unidos) está manejado por un grupo de financistas privados. (Lo que de-nunciaron inútilmente el diputado Jack Kemp y el propio secretario del Tesoro, Do-nald Reagan, propiciando dependiera del Congreso, p.45/46); pasa a las conocidas y nunca inútilmente recordadas conniven-cias entre el supracapitalismo comunista y el occidental, explicando la guerra contra Irak (p.105). Lamentablemente no abarca la temática de la caída del muro de Ber-lín. Muestra los eufemismos con que la cultura dominante del supracapitalismo recubre los problemas reales (p.66). Y ve a la ONU (que "ha fracasado en todos sus aparentes propósitos", p.60) como expresión del poder mundial del supracapita-lismo.

El libro reitera una versión de la historia muy adecuada como antídoto contra la culturalmente dominante, que presenta como procesos fatales de la economía (y a ésta como algo esotérico, para iniciados, contra Galbraith y el sentido común, p.7) hechos cuidadosamente dirigidos por un poder cada vez más ostensible: "cúpula supracapitalista que rige sobre el interés de los pueblos" (p.8).

"La práctica económica llamada «liberal» esconde un factor capcioso que ha ve-nido sometiendo al mundo a cíclicas presiones empobrecedoras. Una presión que se ejerce en pinzas: por un lado la inflación y por el otro la depresión. O hay más dinero del que la producción de bienes apoya, y consecuentemente todo se encarece, o escasea el dinero y entonces, baja el consumo, disminuye la producción y aumenta el desempleo. Dogma: no hay más que esas opciones." Las cúpulas internacionales "crecen más a costa del em-pobrecimiento organizado" (p.9).

II

El A recuerda con acierto *passim* que la "deuda externa" es un instrumento del supracapitalismo. [Entre nosotros no se lo quiere entender y los interesados beneficiarios de la "vieja" y de la "nueva" ensa-yan consignas "fácticas" (no podemos resistirnos a pagar) o "jurídicas" (*"pacta sunt servanda"*]. *Negándose a indagar en la verdad fáctica* (no se conoce cuánto se de-be, el endeudamiento fue sin necesidad, se represtaba lo recibido a más bajo interés, los préstamos se llevaban en una libreta de almacenero o su manejo se en-comendaba a bancos extranjeros, parte es por avales de empresas solventes que no se ejecutan, la deuda privada, de quienes en parte hoy resultan beneficiarios de las privatizaciones, se estatizó por el Pte. del Banco Central) o *en las argumentaciones jurídicas* (excesiva onerosidad sobre-viniente, fraude, lesión, usura...). (Cfr. nuestra recensión a *Olmos* en rev. *Gladius* nº 21, p.173).

Se podría quizá divergir con el libro en la caracterización y juicio sobre el ca-pitalismo; se podría tal vez decir que no hay mayor novedad ni especial argumentación probatoria en el proceso que describe; quizá que, al dar en forma repetida como constitutivo del móvil del proceso de globalización la cuestión religiosa (an-tirreligiosa: "el móvil anticristiano", p.89), si bien acentúa lo principal, deja de lado otras motivaciones ("menos conspiracionistas" pero bien reales): la sola avaricia; los nacionalismos rectos o desviados, también son reales y operantes en la vida de los pueblos; así como poner reparos a la crítica simple a Keynes (p.53). *Pero no se puede discrepar en su línea esencial*, evidenciada cuando dice:

"Ahora todas las naciones se encuentran firmemente uncidas al control supra-capitalista y no pueden eludir la tenaza que de tiempo en tiempo les mutila su pa-trimonio. Todas tienen economías de tipo colonial. Y esto ocurre lo mismo en Argentina, que era próspera productora de víveres, que en Brasil, con enormes re-cursos; lo mismo en Venezuela, con grandes mantos petroleros, que en México con toda clase de riquezas naturales. Igual en un país que recibe créditos por 50.000 millones de dólares, que en otro que los ha recibido por 110.000 millones. *En todo caso se hallan enganchados, víctimas del »servicio de la deuda»"* (p.11). (Cfr. pp.74/75: dictadura del FMI; pérdida de nuestras soberanías; control demográfico impuesto; planes de estudios uniformados...).

Borrego se funda, con toda pertinencia, en la autoridad del famoso texto de Pío XI contra el imperialismo internacional del dinero: "Salta a la vista que en nuestro tiempo no se acumulan solamente riquezas, sino también se crean enormes poderes y una supremacía económica despótica en manos de muy pocos... Dueños absolutos del dinero gobiernan el crédito y lo distribuyen a su gusto; diríase que administran la sangre de la cual vive toda la economía, y que de tal modo tienen en su mano, por decirlo así, el alma de la vida económica, que nadie podría respirar contra su voluntad.

SALVADOR E. BORREGO, *Economía destructora*, 2ª ed., México, 1995, 106 págs. Prólogo de Javier Martínez Mena.

"Con frecuencia tenemos que enterarnos en el extranjero de la verdadera realidad mexicana" (p.28).

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

I

Aunque tiene 7 capítulos se puede dividir en dos partes fundamentales: *hechos* (de la reciente crisis económica me-xicana); *doctrina económica*.

Hechos: Comienza planteándose cómo si en la noche del 21 de diciembre de 1994 (víspera del "tequilazo") no ocurrió un te-rremoto, ni entró en erupción un volcán ni vino un diluvio ni ninguna otra desgracia, el pueblo mexicano amaneció al día siguiente empobrecido en un 30 ó 40 % a pesar de que sus riquezas estaban intactas (pp.9/ 10). Las explicaciones de los po-líticos responsables y de los economistas entendidos son las eufemísticas (que también los argentinos oímos todos los días): problemas de cuenta corriente, de flujos de capitales, que se trata de "medicina amarga pero necesaria", que se requieren sacrificios y apretarse el cinturón, que ex-portemos más y vendrán muchos turistas, que no hay que buscar culpables sino trabajar... (p.10). Pero la realidad es el ro-bo que se ha producido contra el pueblo: "La devaluación es un robo" (p.10). Los mecanismos que llevan a esto consisten en endeudarse, atraer a inversionistas go-londrina que que vienen a especular, que el Banco de México venda millones de dó-lares y agote las reservas (p.10). Relata la política de despilfarro seguida, la devalua-ción del peso frente al dólar y el aumento de la deuda externa (p.13). Mientras un grupo privilegiado se gana el mote de "sa-cadólares", pues fuga capitales del país, sin que nada de esto sea penado y ni si-quiera se hable ya de dar las listas de los defraudadores (p.17). A la opinión popular, que intuye maniobras "trapaceras", se agrega la de Walker F. Todd, experto de la Reserva Federal y estudioso de la deuda externa mexicana:

"Lo que las autoridades financieras de México han estado haciendo con sus reservas... ha sido financiar la fuga de ca-pitales... *Estaríamos presenciando uno de los mayores robos de fondos públicos en los últimos cien años, ante nuestra nariz y sin que los guardianes de la criminalidad hagan nada*... Esos fondos de contingencia cambiaria suelen ser distribuidos por las élites gubernamentales a tipo prefe-rencial entre unos cuantos privilegiados... mientras que el grueso de la población enfrenta la devaluación con sus impuestos y sacrificios al pago de esos créditos..." (el 9-1-95, p.20).

A su vez, el economista Juan Castaingts Teillery afirma que "nos está rigiendo un «hecho artificial», generado por la política económica neoliberal". "No es por casualidad que se hayan creado tantos megamillonarios en tan poco tiempo. Hay en el sistema una lógica que pro-duce millonarios al tiempo en que se ge-neraliza la pobreza" (p.21). El mecanismo (similar en parte al de la "deuda externa" argentina) o uno de los mecanismos es: elevar intereses para atraer capitales a in-versiones especulativas sin ningún control, pero bajar los intereses a los ahorris-tas nativos ("esto no tiene paralelo en la historia universal del agiotismo", sic, p. 21). Facilitar la fuga de capitales; erigir la autonomía del Banco Central (p.23, *"en todas las casas se cuecen habas..."*, nuestras coincidencias hispanoamericanas no son por casualidad...). Se quiere pagar con la venta de ferrocarriles, petroquímicas, puertos (p.25; *"y en la mía a calderadas"*...). Pero nada alcanza y México se desploma. De pronto se produce un préstamo fabuloso de 50.000 millones de dó-lares de los EE.UU., resuelto por Clinton contra el parlamento, pero destinado a... *pagar a los acreedores de Wall Street y no al pueblo mexicano* (pp.26 ss.). Sin embar-go, "descontadas las comisiones, el préstamo queda corto para cubrir los adeudos urgentes" (p.31). A cambio de eso, "los pa-gos por exportaciones de petróleo mexicano se quedarán en Nueva York" como garantía (p.31); se aumentan las ventas de empresas estatales (p.31). ¿Cuál es la razón por la cual se da el préstamo si México no tiene tanta importancia mundial?

Porque "si México no pagaba... esto sentaría un precedente. Otros países tercermundistas podían hacer lo mismo, buscando su propio provecho. Y de esa manera resultarían afectados los

grandes capitales especulativos... la estructura de la economía liberal quedaría en evidencia...” (p.32).

Siendo notablemente superiores las reservas petroleras de México respecto de los EE.UU., éstos están interesados en la petrolera estatal, y el *“establishment”* me-xicano ensaya el “verso privatizador”: “hay que vender Pemex” (p.36). El propio Rockefeller habla de la enfermedad y su causa, y da la solución “para su molino” (p.44).

En suma: las burbujas especulativas proliferan, enriquecen a pequeños sectores, nacionales e internacionales, mientras empobrecen al pueblo, hasta que se produce la crisis, la burbuja estalla. Las “soluciones” a la crisis que los “ganadores” proponen consisten en más empobrecimiento general para la gran mayoría, que paga el costo del problema e in-cluso es motejada de culpable.

Hechos: La parte doctrinal pone en claro que el fin de la economía es la satis-facción de las necesidades humanas (p.49), y opone lo que sería una economía que con acierto llama *“libre”* (p.65) a la economía *liberal*.

“Para una economía libre, capaz de romper las amarras con los dogmas liberales, lo primero es el trabajo. Éste es el capital inicial con el que cuenta un pueblo. Del trabajo surge toda producción. El dinero viene siendo el representante de la cantidad de trabajo realizado y de bienes producidos. El papel moneda carece de valor por sí mismo, no es un papel milagroso...” (p.65). “Siempre que haya un go-bierno confiable, la emisión de dinero pa-ra realizar una obra productiva no es in-flacionario. Antes de que llegue a serlo, en muy poco tiempo, la producción que genera le sirve de apoyo” (p.66).

Contra esta concepción, la liberal legitima aquellos saqueos, explicándolos co-mo “fenómenos naturales e inevitables” (p.50), y presentándose como “la única opción” posible (p.51) y exitosa: pero “nos encontramos ante la evidencia de que el mundo va cayendo cada día más en la po-breza” (p.52). Las cúpulas predi-can la li-bertad, pero ellas “mueven el mercado para cambiar el precio”, mani-pulando la demanda artificialmente (ibídem). El amoralismo liberal “justifica de antemano como inocentes a los causantes de ca-taclismos económicos” (especulaciones monetarias, p.54).

II

El libro describe de algún modo, en la realidad mexicana, la hispanoamericana. Contribuye a una visión realista de la actividad económica, y a la construcción de un conocimiento económico práctico verdadero, especialmente necesario entre nosotros en atención a lo que sigue.

En los medios que nominalmente aceptan la Doctrina Social de la Iglesia, hay una tendencia al abstractismo falso y a la ideologización. Lo que da por resultado que no se sabe en realidad qué pasa en la economía y, por la unidad del hombre, en la política. No se ven o no se enseñan a ver los sentidos de las políticas económicas y la voluntariedad que las anima. Entonces se considera valioso que México (o nosotros, o los demás países) “superó el efecto tequila”. Sin tomar en cuenta que aumenta la desocupación (duplicada en 1995 en ese país mientras cayó la eco-nomía un 7 % –cfr. Daniel Muchnik, *Clarín*, 4-2-96, p.24); que los que se salvan son los grandes bancos y que se sigue pro-duciendo y estatizando de la “socialización de las pérdidas”. El pueblo pobre de México paga el enriquecimiento de los culpables del desastre...; y, como han declarado banqueros y surge de los balances, en las “crisis de la deuda” (v.gr. alrede-dor de 1980) siguen ganando. Y los países hispanoamericanos siguen girando el fruto de su trabajo hacia el Norte, perdiendo soberanía, dignidad, identi-dad, y nuestro viejo estilo católico de vivir y de morir.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

ALFREDO ERIC y ALFREDO F. CALCAGNO, *El uni-verso liberal. Recuento de sus lugares comunes*, Alianza Editorial, Madrid-Buenos Aires, 1995.

I

Más que una “actualización” (p.11) del libro anterior (*Versos para no pensar. Fábulas contemporáneas sobre política y economía*, emulador de las “zonceras” de Jauretche) el presente debe considerarse *otro*, denotador de una mayor preocupación especulativa, atribuible especialmente a Alfredo Eric (el “actualizador”, p.11 nota 3). Con el mismo método que aquél, sea en la refutación basada en datos de primera mano sobre la historia económica concreta (probando, en general, cómo los países desarrollados no aplicaron ni aplican el liberal-economismo que pre-

dican) sea sobre razonamientos, algunos novedosos, sobre la doctrina criticada (v.gr.: en el origen histórico del intercambio no estuvo el lucro sino "el don", la do-nación !!!, p.117), sea a esta división de ca-da capítulo: *"Anverso"* (el planteo del asunto, hecho con erudición y objetividad); *"verso"* (el sofisma liberal al uso); el *"reverso"* (los que están detrás de él; omi-ten datos concretos sobre los beneficiarios en Argentina; se colocan los AA desde desde la perspectiva de América Latina); *"perverso"* (los daños que el "verso" causa); *"adverso"* (experiencias económicas históricas concretas incompatibles con él); *"inverso"* (su refutación, claramen-te lograda en el libro; los intelectuales liberales de buena fe deben hacerse cargo de esta obra !!!); y *"diverso"* (planteo de una posición alternativa; muy matizada, v.gr. pp.234-241-248-251-404 y *passim*, sin incurrir en una "contraideología"). Utilizan distinciones esclarecedoras: v.gr. ventajas comparativas estáticas y dinámicas (p.251); variedades de soluciones de privatización fuera del esquema simplista privado-público (pp.353 y ss.); tipos de nacionalismo (P.277); de capitalismo (organizado y liberal, p.98); modernización pareja o despareja (p.258). El único mercado no es el liberal; el único es-tado no es el populista (p.101).

He aquí algunos de los "versos liberales": –*Achicar el Estado es agrandar la Na-ción* (contra "el verso", *en los países desa-rrollados hay en general más porcentaje de empleos públicos que en los subdesarrollados*, p.30). –*Tenemos que adoptar el modelo neoliberal, que es el que se impone en todo el mundo* (el debate ha sido zan-jado por una publicación del Banco Mundial –*The East Asian Miracle, Economic growth and public policy*, Oxford Univer-sity Press, New York, 1993–, que reconoce la *importantísima intervención estatal en todos los países que se presentan como modelos*, p. 91, así Japón, p.94; cfr. p.131, cap. 15, pp. 247-297-403-437 y *passim*; cfr. igualmente los índices de intervención notable del Estado en salud, ingresos mínimos y serios garantizados, subvenciones a la agricultura, planificación del crecimiento industrial, salvataje de empresas, investigación y tecnología, sin atenerse a las leyes del mercado (p.304). –*Hay que ser pragmático: ya pasó la época de las ideologías* ("estamos frente a una falsa antítesis, ya que toda práctica se funda en una teoría... Si se proclama el re-chazo de una nueva ideología, se acata, por inercia o por omisión, la ideología predominante", p.111). Lección de antipragmatismo !!! –*El mercado lo resuelve todo del mejor modo posible*: "anverso riquísimo y en el "diverso" esta expresión de De Gaulle que ahorra todo comentario: "Si el mercado ejerciera un poder absoluto, *son los americanos* (*sic*) los que ejercerían un poder absoluto sobre él; son las multinacionales, que no son más multinacionales que la OTAN. Todo esto no es sino un simple camuflaje de la hegemonía americana" (*sic* !!!, p.146, n.45).

–*Primero hay que agrandar la torta y recién después repartirla.* Es falso que de-primir los salarios genere mayores inversiones; el "verso" pretende cristalizar una forma de reparto injusta en favor de los poderosos; los países desarrollados ampliaron hasta por conveniencia utilitaria el poder adquisitivo de los trabajadores. Los gastos para educación y mayor equidad no son "una carga para el desarrollo" sino su verdadera plataforma de lanzamiento !!! (p.222). –*El nacionalismo es una expresión retrógada que debe desaparecer*: "La incongruencia (del liberalismo) es notoria: si la suma de los egoísmos personales tiene como resultado el bienestar general, *¿por qué de la afirmación de los intereses nacionales no puede resultar la felicidad internacional?*" (p.273). Por el contrario, *"el principio de las nacionalidades ha tenido a escala mundial una pro-gresión triunfal"* (p.275). –*Las privatiza-ciones son la solución* (extensa nota muestra la mal venta de Aerolíneas Argentinas, p.350 nota 10). –*No se puede dejar de pa-gar la deuda externa*: los países que dejaron de pagar la fraudulenta "deuda" no sufrieron represalias (Perú, p.377, Brasil y Ecuador, p.378). Es una carencia de la obra no utilizar aquí a Alejandro Olmos, *La deuda externa*, con pruebas de la contundente pericia Tandurella. –*La solución es el capital extranjero* (con

esta "perla": una publicación del gobierno argentino ofrece "negocios y oportunidades" al ca-pital extranjero atrayéndolos con el incentivo de que *aún no rigen normas so-bre el medio ambiente* !!!, sic, p.402). "La práctica muestra que... no hay inversión en países deprimidos; de tal modo que no es cierto que (el capital extranjero) pueda ser el motor de arranque del... desarrollo" (p.405). –*Hay que desregular el sistema financiero* (los bancos no son intermediarios pasivos, como quiere el neoliberalis-mo, p.425, y, desregulados, suelen concen-trar su cartera de préstamos en empresas de sus propios dueños y otras inadmisibles maniobras especulativas, p.429).

Puede sintetizarse el libro con el Epílogo: "Todos los versos, el universo": "Los versos neoliberales se fundamentan en sofismas: se presenta una antinomia, en la que se descalifica por el absurdo a la so-lución antiliberal. Por ejemplo, si la alternativa es insertarnos o excluirnos del mundo, nadie va a preferir la fuga al espa-cio exterior... Todo ello lo arregla el neoliberalismo, con su poción mágica: el mercado. Creemos haber demostrado en el análisis de cada verso que se trata de fal-sas opciones... Se trata de una *nueva re-tórica, que encubre viejas ideas de justificación de la dependencia nacional, la injusticia social y la dominación política*" (p.491).

II

En el ya apuntado afán de fundamentación, el actualizador se enfrenta con acierto a temas de principio como *el del fin y las notas esenciales de la economía.* Defiende con acierto la *justicia* como exi-gencia imperiosa en aquélla (aunque la identifique con "equidad"). *Es fin de la economía "que se haga mejor a la gente"* (*sic* !!!, p.483). Los valores *morales* deben ponerse por encima de los financieros (*sic* !!!, p.167). Defienden *el realismo y la ética* en la economía (p.113, que se repite *passim*: v.gr. p.212: el "escándalo ético" de la pobreza que se agrava día a día en el mundo). Si para expresar un objetivo de la recta economía admitimos la palabra *"homogeneización"* (cfr. pp.122-153-161-262-483 y *passim*; discrepamos: da idea de masificación o igualitarismo) debemos alabar la exigencia de *cierta igualdad fundamental de las personas y de los intercambios.* La *politicidad y nacionalidad de la economía* y su no exclusiva tecnicidad están bien subrayadas: v.gr. en pp.151-153-160: "la política económica tiene requisitos técnicos, pero es ante todo un ac-to político". "El principal efecto maléfico (del verso liberal) es el menosprecio del fin ético de la política" (p.109). Así como rechazadas *la economía del lucro y la especulación, frente a la economía real y del trabajo* (*passim*).

El *liberalismo político* de los AA, evidenciado *en sede esencial* en su *adhesión a Rousseau* (pp.74 y 281), en algunos mo-mentos les hace recitar sin crítica lo que es hora de llamar *"versos del liberalismo político".* Así leemos en p.61 que este último se propone "afirmar la libertad de los individuos y de los grupos, para lo cual preconiza un Estado que fija las re-glas del juego y sólo actúa para garantizar su cumplimiento..." (?). Y en sede *histórica* tienden a cierta justificación del liberalismo económico inicial frente a las economías precapitalistas (p.90). Pero leemos: "La vigencia plena de las ciudadanías civil, política y socioeconómica sólo se logrará en conjunto..." (p.207). "Sería ingenuo olvidar el poder que los capitales privados ejercen sobre la gestión de gobierno y los procesos electorales, cuando financian partidos y campañas electorales, manejan medios de comunicación de masas y entablan relaciones privilegiadas con algunos políticos" (p.202). Y muchísimas otras expresiones de lúcido realismo, llegando a pedir la democratización de los partidos políticos (p.78 !!!).

Nos preguntamos si "la plutocracia, que por definición promueve la (injusta) desigualdad")exacto !!!, *sic*, p.66), no estaba ya en el liberalismo político-económico en su esencia y en su arranque histó-rico, *como lo vio Marx exaltando la mayor justicia de la sociedad precapitalista* (nos ocupamos del asunto en "Marx y el orden natural", revista *Mikael*, Paraná, nº 19, p. 79): los trabajadores "no pasan a ser vendedores de sí mismos sino cuando se les ha

despojado de todos sus medios de producción y de todas las garantías de existencia que les ofrecían las antiguas instituciones feudales...” (!!! Marx, *El capital*, Ed. Justo, Bs. As., 1946, p.526).

Porque si se dice que la humanidad ha conquistado derechos políticos pero cada vez hay más desigualdad económico-social (p.197 y *passim*), cabría cuestionarse, como objeción de fondo al liberalismo *político* histórico, *para qué han servido* tales derechos políticos; o antes aún, y da-do que derecho significa poder, si las declaraciones no han sido sólo *declamaciones* que terminan favoreciendo y seudo-legitimando a los poderosos; y si en realidad *existen tales verdaderos derechos políticos.* Porque una justificación de la extensión de esos derechos está sin duda en que los ciudadanos puedan intervenir idónea y responsablemente en la cosa pública expresando sus intereses y los de los cuerpos intermedios y de la Nación y contribuyendo a instaurar la justicia. Pero si los “derechos políticos” nada de eso han logrado (y ojo a visiones “progresistas” edulcoradas de la historia: los últimos datos revelan que alrededor de 1/3 de la humanidad padece hambre !!!, no sólo en los países no “democráticos” –y esto para no hablar de cosas más importantes que el hambre !!!–), nuestros interro-gantes tienen mucho sentido y nos conducen, de la realidad histórica, al *cuestio-namiento de los principios esenciales del liberalismo político.* En suma, si el hombre es naturalmente político; si el autogobier-no es imposible, utópico en el peor sentido (“el único régimen político honesto posible sería el anarquismo”, dicen bien en p.180); si la economía tiene una politici-dad y moralidad esenciales; si no somos relativistas axiológicos y admitimos que no cualquier expresión o consenso es de suyo justa; si admitimos el valor del bien común de las comunidades políticas como fin de la vida social y económica y la jus-ticia (o “equidad” u “homogeneidad”) co-mo constitutivos del bien común político, y que la libertad no es el valor supremo si-no que debe adecuarse a un orden, pareciera que *lo más coherente y conforme a verdad de las cosas es ser antiliberal también en política y en concepción fundamental.*

Ahora bien, para que reine la justicia en la economía y se respete de veras al hombre y a los pueblos y a los grupos no sólo en los papeles, es preciso que *las nor-mas morales sean consideradas en serio y no libradas a la suerte de las opiniones.* En ese sentido, el proceso de ateización, de “separación de la Iglesia del Estado” (elogiado por los AA en p.183 y que no ha de ser visto reduciendo a la Iglesia a un cier-to factor de poder sino como desligación del Absoluto y de normas absolutas) *no contribuyó ni contribuye ciertamente a lograr que los hombres sean mejores.* Los AA debieran “sacarle punta” a esta cita que hacen hablando de la corrupción: “La Nación reemplazó a Dios en el alma de los republicanos”. Y habría que *extenderse*: por una parte, también la Nación ha sido reemplazada...; por la otra (extenderse) sobre las consecuencias prácticas, también económico-políticas, del “olvido de Dios” que es olvido de la *ley natural y de valores objetivos obligatorios* en el actuar del hombre.

Los AA presentan el pensamiento social cristiano como si defendiera la igualdad ante Dios, espiritual, de difusión simbólica, pero que nada tiene que ver con la desigualdad política o económica reales y concretas, “al César las desigualdades” (p.186). *No es así.* Si la exigencia de igualdad se entiende como proporcional, funcional, referida al bien común político, ella es tan fuerte que constituye nada más y nada menos que *obligaciones de estricta justicia*; su violación acarrea la desgracia más profunda y grave que el hombre puede sufrir (su perdición eterna). Pero no se me diga “largo me la fiáis”, pues tal violación constituye acto de injusticia que es político-jurídico-socialmente ilegítimo y justifica la reivindicación, la restauración, la indemnización, las penas, las nulidades, la prevención, etc... desde luego que en la polis, en esta vida. Es clá-sica la cita de Cayetano interpretando a Santo Tomás: si el propietario no pone las cosas al servicio de todos (“lo superfluo del rico pertenece al pobre”; la propiedad es sólo “gestion y disposición” ordenada al *uso común*)

debe hacerlo el príncipe (hoy el Estado).

Y es demasiado notorio como para probarlo que cuando la Iglesia tuvo influencia real decisiva en la sociedad (Cristiandad) prohibió con relativa eficacia la usura, cosa alabada desde el punto de vista del desarrollo económico real por el propio *Keynes*: “A mí se me hizo creer que la actitud de la Iglesia medieval hacia la tasa de interés era intrínsecamente absurda... Pero ahora leo estos estudios como un esfuerzo intelectual honrado para conservar separado lo que la teoría clásica ha mezclado de modo inextricablemente confuso, a saber, la tasa de interés y la efi-cacia marginal del capital... los escolásticos... tenían por objeto dilucidar una fórmula que permitiera a la curva de la efica-cia marginal del capital ser elevada, mientras aplicaban los reglamentos, las costumbres y la ley moral para conservar ba-ja la tasa de interés” (*The General Theory*, versión castellana, FCE, México, 1943, pp.337-338).

En suma: estamos ante un nuevo e impresentable alegato global, tal vez insu-perado técnicamente, contra el liberalismo económico. Que se remonta con avidez a cuestiones de principio. Por lo que, desde el punto de vista de un conocimiento económico integral que esperamos con la misma avidez “con que utilizamos obras suyas anteriores, sus nuevas contribuciones”, que tendrán el mérito de nacer desde el conocimiento serio de la vida económica. Y que confiamos tengan también la coronación de la coherencia radical y la verdad económica y humana integrales.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

HAROLD BLOOM, *La religión en los Estados Unidos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 310 págs.

El título original de la presente obra es *The American Religion*. El A., que no es historiador, ni psicólogo, ni teólogo, sino crítico literario, profesor de humanidades en la Universidad de Yale, se declara “judío gnóstico que tiene su propio conflicto con el judaísmo normativo” (p.18), o también, “un creyente involuntario de la religión estadounidense” (p.37).

El tema queda suficientemente indicado en el subtítulo de la obra: “El surgimiento de la nación postcristiana”. Las fuentes de su investigación pertenecen a diversos ámbitos. En el campo literario, recurre a W. Whitman, pero sobre todo a R. Emerson, el cual hace 150 años dio su propia versión de la religión estadounidense. En el campo de la filosofía privilegia a W. James, quien en su conocido libro *Las variedades de la experiencia religiosa* describió el espíritu de la religión de los norteamericanos como algo completamente vivencial, un conjunto de sentimientos, actos y experiencias de los hombres individuales en relación con lo que ellos consideran que es divino. Soledad, individualismo y pragmatismo van marcando algunas de sus características específicas. Y en el campo propiamente religioso analiza los movimientos nacidos en los Estados Unidos: mormones, pentecostales, bautistas del Sur, adven-tistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová, cultos afroamericanos y Nueva Era.

Por lo general se suele identificar la religiosidad norteamericana con el protestantismo y el catolicismo. Pero Bloom se aplicará en mostrar que la religión nor-teamericana está lejos del auténtico cristianismo, suscitando una fe adaptada a su idiosincracia y a sus aspiraciones nacionales. En su entender, dicha religión se basa en tres principios fundamentales. El primero es que lo mejor de los hombres se remonta a una época anterior a la Creación; no al Adán del Génesis sino a un Adán primordial, un Hombre antes de que hubiera hombres, anterior a los ángeles, tan antiguo como Dios. “Joseph Smith encarnó lo que Whitman cantara: ser Adán en los albores del día y confrontar a Dios que no lo había creado y que necesitaba que él mismo se convirtiera en un Dios” (p.108). El segundo principio es que la li-bertad depende del propio conocimiento, no de una fe proveniente del exterior, pa-sivamente aceptada. El tercero, que esa libertad se realiza en la más absoluta sole-dad, consistiendo en estar a solas con el Dios estadounidense, un Dios que está también muy aislado y solitario, el Dios de la libertad. Un amor que vaya “más allá del individualismo” tal vez no sea asequible para los estadounidenses (cf. p.264).

“Lo que sostiene unidos estos principios es la convicción estadounidense, por más apegada y oscura que esté, de que so-mos dioses mortales” (p.110). Ampliamente impregnado de ideas gnósticas, el estadounidense piensa que hay en él una chispa de Dios que flota en su espíritu. “El Dios de la religión estadounidense es un Dios empírico que está tan radicalmente *dentro* de nuestro propio ser como para identificarse con lo más auténtico (lo más antiguo y lo mejor) de la identidad propia” (p.281). Lo que Emerson llamó

"confianza en sí mismo", que Frye denomina "idolatría" de sí mismo, constituye la pre-misa fundamental de la religión estadounidense. Para Joseph Smith, Dios empezó como hombre sobre nuestra tierra y se ganó la divinidad merced a su propio es-fuerzo. He ahí un ejemplo.

Señala el A que el cristianismo tradicional, sea el protestantismo clásico o el catolicismo, es casi completamente inadecuado para los Estados Unidos, como lo es, más en general, la cultura europea. Dicho cristianismo no responde a la originalidad yanqui. "Creemos que somos cristianos –escribe Bloom–, pero no lo somos... Existen millones de cristianos en los Estados Unidos, pero la mayoría de los estadounidenses que creen que son cristianos son en realidad otra cosa, intensamente religiosos pero devotos de la religión estadounidense: una fe que ya es antigua entre nosotros, que viene en diver-sas modalidades y con diferentes disfraces y que determina gran parte de nuestra vida nacional" (p.36). Aceptan a Cristo, sí, pero se trata de un Cristo sin cruz. Sólo quieren "caminar" con el Cristo resucitado, el Cristo de los cuarenta días que siguieron a su resurrección. Ése es el Cristo que interesa, no el Dios que se encarnó, no el hombre que se encamina hacia su crucifixión, ni el Dios que ascendió a los cielos. El "Jesús estadounidense" no es el Dios cristiano. "Jesús no es un judío del siglo I sino un estadounidense del siglo XIX o XX cuya principal diferencia de los otros estadounidenses reside en que él ya ha resucitado de entre los muertos" (p.67). No sería exacto considerar una religión así como cristianismo histórico. "El Cristo estadounidense es más un estadounidense que un Cristo" (p.21).

Como, al decir de Bloom, "los dogmas no se adaptan al estilo estadounidense" (p.45), fue preciso que la religión tradicional se transformase en una fe más ajustada al temperamento nacional y a las aspiraciones nacionales, cumpliéndose así "el proceso de democratizar y americanizar el cristianismo" (p.13).

El A va analizando los diversos grupos religiosos de Estados Unidos para de-tectar el influjo de cada uno de ellos sobre la religiosidad general de los norteamericanos. Morosamente se detiene en los *Mormones*, en cuya cosmovisión destaca el audaz renacimiento del Dios de algunos cabalistas y gnósticos antiguos. El Dios mormón no es un Dios creador. Esto se ha trasladado, como lo señalamos anteriormente, al pensamiento religioso de los norteamericanos. "El Dios de la religión estadounidense no es un Dios creador porque el estadounidense nunca fue creado y por tanto tiene cuando menos una parte de Dios dentro de él" (p.122). J. Smith, el profeta de los mormones, negaba el pecado original, y su exhortación a la poligamia se ordenaba a que sus seguidores trascendiesen el estado angélico y se volviesen divinos. "Su objetivo profético era nada menos que cambiar por completo la naturaleza del ser humano, o hacer surgir en el ámbito espiritual lo que la Guerra de la Independencia de los Estados Unidos había iniciado en el mundo sociopolítico... El matrimonio plural habría de ser la llave secreta que abriría la puerta entre lo divino y lo humano" (p. 112), condición necesaria para la anhelada apoteosis. Ecos de esta aspiración se esconden en el intento de la religión estadounidense de buscar el paraíso en la tie-rra, entendiendo que los misterios del rei-no tenían que cumplirse en el aquí y aho-ra, primero en el ámbito de la soledad in-dividual y finalmente de manera universal. Todo en orden a que "los estadounidenses pudiéramos convertirnos en dioses" (p.119). La "organización", que reem-plaza a la "creación", se convierte en una idea sagrada. Dicha organización prepara el milenio, con un Jesús completamente estadounidense. "El Reino de Dios proveerá ese Rey Jesús con toda la organización que necesita para su reinado" (pp.99-100). Según semejante visión, que es una gnosis típicamente norteamericana, Jesús se vuelve prácticamente innecesario en la labor de la salvación.

Nos ha resultado muy aleccionador advertir cómo el A relaciona este extraño cristianismo yanqui con el pensamiento de Tolstoi. El literato ruso

no dudó en afir-mar que "si existe alguna versión auténtica de la religión estadounidense, ésta de-be ser el mormonismo" (cit. p.103). O, co-mo le dijo el rector de la Universidad de Cornell, "el pueblo mormón enseña la religión estadounidense" (cit. p.124).

Finalmente señala Bloom el imponente poder financiero y político que los mor-mones ostentan en Washington, y el gran apoyo económico que han brindado a va-rios gobiernos republicanos. Más allá de su labor misionera, los mormones "han incursionado en nuestro gobierno federal a tal grado que el FBI, la CIA y sus organizaciones aliadas tienen una gran influencia mormona" (p.127).

Nuestro A estudia luego, si bien suscintamente, otros grupos religiosos de Estados Unidos, así como su influencia en el espíritu de aquella nación. Por ejemplo, *Ciencia Cristiana*, cuyo énfasis casi exclusivo en la salud y la curación revelan lo que podría llamarse "la voluntad estadounidense". Así como la señora Eddy, que estuvo gravemente enferma, se levantó y caminó, hoy los norteamericanos que la siguen intentan levantarse y caminar con la voluntad en que ella les ha enseñado a creer. Si la imitamos, piensan los estadounidenses, "no seremos mortales y todos los dolores desaparecerán. Y al estar libres de toda enfermedad, seremos libres para prosperar, y así seremos muy ricos y además inmortales" (p.152). Porque el sueño religioso de los Estados Unidos, al igual que sus sueños seculares, no se cen-tran en la Gran Derrota del Gólgota, sino en un triunfo de los sentidos y del espíritu.

En lo que toca a los *Adventistas*, escribe Bloom que "el Jesús de Ellen White es un abogado defensor de la humanidad, más bien que el portador de la Redención" (p.169).

A los *Testigos de Jehová* los ve más bien como adversarios de la religión estadounidense, o mejor, su antítesis; ellos asignan el gobierno y los asuntos económicos a Satanás, mientras esperan el fin de las cosas. Sin embargo señala que di-cha visión apocalíptica tiene raíces en el espíritu norteamericano, ya que los Estados Unidos se han considerado y se siguen considerando "el redentor del mundo" (p.174). Para Bloom, el libro del Apocalipsis es una auténtica pesadilla, carente de sabiduría, bondad y cualquier tipo de afecto.

En el *Pentecostalismo*, en cambio, el A cree descubrir tendencias norteamericanas ya que, a su juicio, el éxtasis, tan pre-dileccionado por dicho grupo, siempre ha sido uno de los componentes de la religión estadounidense: si el espíritu propio es parte del Espíritu Santo, y existe antes de la creación del mundo, queda expedito el camino al arrobamiento.

El movimiento de la *Nueva Era* constituye para Bloom una encantadora parodia del cristianismo. El Dios de California es una especie de naranjal público donde uno puede recoger los frutos que desee, sobre todo porque ese naranjal está dentro de nosotros. Lo que se ha llamado "el perfecto concentrado de la conciencia" es el Grial en cuya búsqueda se ha puesto la Nueva Era. Este grupo, "con toda su extravagancia, es sólo la más deslumbrante de todas las originalidades estadounidenses que han expresado nuestra exuberancia espiritual nacional" (p.203).

Mayor importancia le asigna a los *Bautistas del Sur*, con su predilección por la idea de la "competencia del alma", o sea, la capacidad de interpretar individualmente las Escrituras, "lo que la Biblia significa para mí". Tal idea ancla muy bien en el espíritu estadounidense de li-bertad y de individualismo, alérgico a to-da mediación de la autoridad; una religión absolutamente personal, subjetiva, pragmática, a solas con la Biblia, una "ex-periencia cristiana" que conduce a cierta despreocupación por la ética social.

Tras algunas breves consideraciones sobre las *comunidades asiático-americanas* y la *religión afroamericana*, el A des-taca la importancia del *Islam*, con sus casi seis millones de miembros en los Estados Unidos. Sin embargo, en su opinión, poco tiene que ver con el espíritu de los norteamericanos.

En fin, todos aquellos grupos, sobre

todo los mormones y los bautistas, han dejado su impronta en la religión de los norteamericanos. Para Bloom, el único enemigo de dicha religión es el *fundamen-talismo cristiano*, que si bien es esencialmente un fenómeno nacido en los Estados Unidos, lo considera como una caricatura de lo que ha denominado "la religión estadounidense". El fundamentalis-mo es "la gran maldición de toda la religión estadounidense y de toda religión de este siglo en los Estados Unidos" (p.38), el lado sombrío de dicha religión, que será preciso destruir.

Nos hemos demorado un tanto en la consideración de este interesante libro. Si bien su autor exhibe una mentalidad típicamente norteamericana, de reducidos alcances para las consideraciones filosóficas y teológicas, sin embargo aporta elementos interesantes para juzgar la religiosidad norteamericana. Su principal descubrimiento es que la religión estadounidense no es una religión cristiana, si-no postcristiana. "Existen decenas de mi-llones de estadounidenses cuya idea obsesiva de la libertad espiritual se contrapone a la base normativa del cristianismo histórico, aunque son incapaces de percatarse de lo poco que comparten con lo que antes se consideraba doctrina cristiana" (p.285). Más aún, dicha religión invade y permea todas las otras religiones, influyendo con sus principios sobre la mayor parte de los metodistas, los católicos y los protestantes; hasta los judíos y musulmanes "son también más gnósticos que normativos en sus creencias más profundas e inconscientes. La religión estadounidense es omnipresente y abrumadora, como quiera que se disimule" (p.18), a tal punto que el catolicismo, el judaísmo y el protestantismo se han "estadounizado" (cf. p.280), volviéndose casi todos "devotos de la religión estadounidense" (p.289). En última instancia, son "variedades de la religión estadounidense, ya sea que sus devotos la llamen mormonismo, protestantismo, catolicismo, Islam, judaísmo, o como sea. Y la religión estadounidense, con sus dos siglos de existencia, me parece irremediablemente gnóstica" (pp.48-49).

Pero ello no es todo. Según lo señala perspicazmente el A, aquella fe nacional "es a menudo la verdadera sustancia de lo que confrontamos en lo que al principio parecen fenómenos seculares en los Estados Unidos" (pp.37-38). El milenarismo nacional de ese país lo ha conducido a sus peculiares "guerras de cruzadas" en pro de la libertad, y está en la base del Nuevo Orden Mundial preconizado por Bush. "La nueva ironía de la historia estadounidense es que ahora peleamos para que el mundo sea un lugar seguro para el gnos-ticismo, nuestro sentido de religión" (p. 28). A juicio del A, la reciente guerra con-tra Irak fue una verdadera guerra religiosa, o mejor, fue la guerra de la religión estadounidense contra todo lo que se le opone. Para alentarla, Bush convocó a Billy Graham, una especie de "icono nacional" (cf. p.78), como emblema de dicha religión; al aparecer en público, siempre con la Biblia en la mano, junto al presidente, estaba certificando que la guerra tenía una justificación bíblica. Tanto J. Smith, fundador de los mormones, como E. Y. Mullins, teólogo de los bautistas, aso-ciaron al Jesús resucitado la resurrección del cuerpo espiritual de toda la humanidad, con los Estados Unidos a la cabeza. "El Nuevo Orden Mundial de G. Bush es una sombra fresca de la imagen de la Re-surrección dirigida por los Estados Unidos" (p.285). Son las viejas tesis de Joaquín de Fiore asumidas por los Estados Unidos desde la guerra de su independencia.

Tal es la religión de la que Bloom llama "nuestra Tierra del Anochecer". Emerson, que para Bloom es el teólogo de la "religión estadounidense", hizo la siguiente observación acerca de los Estados Unidos: "Gran país, espíritus diminutos. No tiene forma, no tiene una condensación terrible ni bella" (cit. p. 2).

Pregúntase el A. cuál será la razón por la que la religión estadounidense puede exportarse con tanto éxito al extranjero, no sólo al Asia, África e Hispanoamérica, sino también a Europa occidental y oriental. Porque tanto los testigos de Jehová, como los adventistas, los mormones, los bautistas, etc., convierten de hecho a mu-chas personas de otras culturas, que ni siquiera hablan inglés, a sus modos de ver la religión típicamente estadounidense. Bloom no ofrece una respuesta satisfactoria. A nosotros nos

GUILLERMO FURLONG, S.J. *Fray Francisco de Paula Castañeda*, Castañeda, San Antonio de Padua, Bs. As., 1994, 732 págs.

Con gran alegría saludamos la aparición de este imponente volumen del recordado P. Furlong sobre la figura de Castañeda. Trátase de una obra póstuma de dicho autor. Años atrás, sabedores de que el Padre estaba trabajando en la misma, le instábamos a que acelerase su aparición, ya que sentimos un afecto muy especial por aquel gran sacerdote. Pero la muerte lo sorprendió sin haberlo podido publicar, dejándolo sólo manuscrito. Los que

conocen la letra del P. Furlong, saben lo endiablada que era, de modo que la puesta al día del trabajo, al punto de que pu-diera ser impreso, tiene que haber sido una tarea poco menos que ciclópea. A la paciente investigación de Marta Lagada se debe que el libro aparezca con algún aparato crítico. Cuando el P. Furlong se abocó a la preparación del presente libro nos confesó que lo había emprendido pa-ra hacer justicia a este hombre con el que la historiografía argentina no ha sabido ser justa ni agradecida.

En la galería de los personajes que in-tegran nuestra obra *Héroes y Santos*, hemos incluido la simpatiquísima figura del P. Castañeda. Sería redundante repetir aquí lo que allí escribimos. Por lo que sólo destacaremos algunos aspectos complementarios de la personalidad y el pensamiento de este "testigo de la naciente Patria Argentina", como reza el subtítulo del libro. Ante todo, su concepción de lo que implicó la Revolución de Mayo, muy semejante a la que luego sustentaría Juan Manuel de Rosas, así como su canciller Tomás Manuel de Anchorena. Castañeda la expuso en diversas ocasiones, sobre to-do en una carta que redactó explicando lo que había acaecido, con el propósito de que el Cabildo de Buenos Aires la hiciera suya y la enviase a Pío VII. La idea es la si-guiente.

Cuando Carlos IV y su hijo Fernando se entregaron en manos de Napoleón, América se rebeló contra los decretos que Napoleón arrancó a nuestros monarcas. Éramos un Reino diverso, de iguales derechos que España, no sujetos por consiguiente a la Península, sino sólo a los re-yes de Castilla. La Revolución de Mayo fue, pues, un acto eminentemente caballeresco. Sin embargo, los hispanoamericanos quedamos estupefactos al ver que Fernando VII, restituido al trono, nos trataba como si hubiésemos sido rebeldes. Entonces, al vernos abandonados, nos propusimos seriamente la emancipación. América era "la princesa emancipada".

Refiriéndose en dicha carta a lo que luego siguió, señala Castañeda que sufrimos una inmensa desgracia: cuando la patria estaba aún en mantillas, personajes nefastos como Moreno, Monteagudo y otros, importaron las ideas disolventes de Rousseau y de Voltaire. Esta invasión ideológica, tan extraña a nuestra tradición hispánica, hizo que se le diera más importancia al pacto social que a nuestros derechos gentilicios. De donde Cas-tañeda exhortaba en sus periódicos: "Qué-mese en estatua, en todas las capitales, a Juan Jacobo Rousseau, al impío Voltaire y a toda la chamuchina de escritores ha-blatines que han insolentado la canalla" (p.44).

El fraile franciscano advirtió claramen-te un peligro latente, y era el de ligar nues-tra separación de España con la renuncia al patrimonio doctrinal en que fuimos en-gendrados. En lo que toca a lo último, no nos era lícito separarnos de la herencia de España. "Somos españoles", afirmó en 1815. Tal es nuestra tradición: cristiana y católica. Perspicazmente percibía Casta-ñeda que el antiespañolismo que se trataba de inculcar en el pueblo, y el afán ex-tranjerizante a él conexo, no eran sino instrumentos de perversión religiosa. Una y otra vez se hablaba de "las garras del león español", de su "gobierno tiránico", de sus "leyes despóticas", etc. Palabras huecas para despistar a la gente. El fin intentado era que se entendiese la emancipación no sólo como un fenómeno político sino como un proyecto de descato-lización del pueblo argentino. "Si estuvimos sujetos a España –escribe–, fue porque ella era cristiana, católica y piadosa, y cuando ella fue perdiendo esas características nos hemos separado de ella, pero hemos de atenernos a las sabias lecciones que nos dio la España en los días de su fe-licidad y grandeza" (p.517). No nos emancipamos, pues, con deshonor, como rebeldes y forajidos, sino con el honor que corresponde a los que hemos sido hijos y vasallos de la Corona.

A Castañeda lo sulfuraba el prurito "extranjerizante", propio de los que alardeaban su desdén por las raíces hispánicas, "ya vistiéndose de indios, para ser ni indios ni españoles; ya aprendiendo el francés, para ser parisienses, de la noche a la mañana, o el inglés, para ser místeres recién desembarcaditos de

Plymouth". Seres despreciables, agrega, que porque entienden el francés, ya no se interesan por lo nuestro, "sin advertir que en Francia los loros hablan en francés, sin entender nada de lo que dicen" (p.531). Son per-sonas que de repente son ingleses, luego caminan a la francesa, y de ahí a la italiana; otras veces a lo protestante, y de ahí a lo filósofo incrédulo; en fin, según el libro leído la última noche. Ellos querrían insu-flar en el pueblo el espíritu británico, el gálico, o el espíritu triple gaucho-británico-gálico, "pero nunca el espíritu castellano, o el hispano-americano, o íbero-colombiano, que es todo honor y forma nuestro carácter; pues por Castilla somos gentes" (p.533). Esto era lo que más repugnan-cia le daba en Rivadavia, su ridículo extran-jerismo. Castañeda se plantará frente a este tipo de gente: "Pues sepa todo el mun-do que soy libre, que estoy en mi tierra, que ningún gringo me gobierna" (p.525).

Tales eran las ideas que Castañeda propagaba, sobre todo a través de sus pe-riódicos. Pero el gobierno estaba copado por esos extranjerizantes. Y así, dice, pa-só diez años, "él a ofrecerse y la patria a no quererle..., él a soñar grandezas, y ellos a dormir barbaries" (p.58). Con todo, sus ideas encontraban eco en el pueblo porteño, "que se ríe a carcajadas de Juan Jacobo" (p.43). Lo que a Buenos Aires le ha faltado, señala, es un caudillo que aproveche sus virtudes, en vez de la canalla que lo desgobierna.

Dejemos bien en claro que Castañeda fue por sobre todo sacerdote, apóstol de su pueblo, considerando siempre los acontecimientos a la luz de la teología. Por eso nunca se embanderó indebidamente. Al principio experimentó cierta alergia por los caudillos que nos "enfederaron", como dice, creyendo que los montoneros se ins-piraban en las teorías populistas de la Re-volución francesa; luego comprendió que lo profundamente grave era el espíritu que inspiraba a Rivadavia y el grupo unitario, volviendo su corazón a los caudillos. Fue un error político que supo desagraviar. Su gran ideal era el Estado católico. Quizás nunca lo expresó mejor que en el espléndido sermón que pronunciara al recibir en la Hermandad de la Archico-fradía del Santísimo a Juan Martín de Pueyrredón, proclamándolo Hermano Mayor de la misma, honroso cargo que hasta entonces se había reservado para los monarcas españoles. Tras flagelar una vez más los embustes de Voltaire y Rou-sseau, le entregó al Director Supremo del Estado, como era de rúbrica, un hachón encendido, exhortándolo a ser un gobernante católico, heroico en la confesión de su fe, ardiente en su caridad como aquel hachón, luz y calor de su pueblo (cf. pp. 254-257).

Sin embargo, Castañeda bien sabía que no bastaban los gobernantes católicos para regenerar a la Patria. Ni tampoco las buenas leyes, que por sí mismas sólo pueden contener la disolución de las costumbres. Más importantes son los "pre-cursores" de la legislación adecuada: los buenos padres de familia, los buenos maestros, los buenos sacerdotes. El buen gobierno no es sino el colofón. Por eso Castañeda le atribuyó tanta importancia a la educación, dando el ejemplo en dicho menester: enseñó incansablemente, en el Pilar, en San José del Rincón, en San Feli-ciano (Entre Ríos), a los españoles, a los abipones y mocobíes, disponiendo siempre a sus alumnos para la virtud. Hasta compuso piezas teatrales y dramáticas, siguiendo el ejemplo de la *paideia* griega, en orden a formar al pueblo y consolidar las virtudes nacionales. Una de ellas se titulaba: *El frenesí político-filosófico del si-glo diecinueve, refutado por siete periodistas.* Castañeda fue un educador egregio de la naciente Patria. En su opinión, a los mismos delincuentes, más que presos había que llamarlos "educandos". "Recója-seles, pues, con amor, y en seis o diez años enséñeseles primero a rezar, después a relojero o a sastre" (p.57). Era pre-ciso ir a las causas del delito y allí poner el remedio. Lo grave es que para aquellos "demócratas" *à la page* "era peligrosa la superioridad de la virtud de los talentos y de cualquier otra excelencia" (p.397).

Pero Castañeda fue un verdadero sabio, y según la enseñanza de Santo

Tomás, al sabio le compete no sólo enseñar la verdad sino también denunciar el error. Por eso supo enfrentar los errores de su tiempo, con un coraje que nos apabulla. Lo peor, dice, hubiera sido acreditarse de perro mudo, "cuando sobraban los motivos de ladrar hasta enronquecer" (p.705). Juzgaba que a los sacerdotes tocaba levantar la voz con San Juan Bautista, como éste lo hizo en su momento con el rey adúltero: "Herodes, tú eres un rey, tú eres un magistrado, y yo, por eso mismo, te digo que no seas puto, no seas putañero, no te prostituyas públicamente, porque cuanto más alto es tu empleo, más escandalizas a la República" (p.65). Él quería hacer otro tanto frente a la herejía que se introducía en Buenos Aires. Le decían que se moderase, que no perdiese la compostura propia de un sacerdote, que no fuese al choque directo. Pero él constestaba que cuando cundía de manera tan alarmante el chiste, el sarcasmo contra la religión, bajo el nombre de filosofismo, tolerancia, principios liberales, etc., él no podía callar.Así obraron personas de gran bondad y delicadeza como San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, San Bernardo, "todos éstos, cuando la situación lo ha pedido, no sólo han ladrado como perros sino que también han bramado como tigres, obedeciendo a Dios que así lo ordena y manda" (p.67).

Ello fue lo que llevó a Castañeda a lan-zarse a la lid periodística, dando a luz, contemporánea y sucesivamente, varias publicaciones de combate: "Yo emprendí mis periódicos con el fin de que mi pueblo se recobrase del desmayo universal que lo tenía postrado" (p.149). Lo amargaba la chatura del ambiente. Particularmente lo indignaba la cobardía del clero: "¡Carajo! Por eso se ha acabado la fe, porque nadie quiere ser mártir" (p.321). Él no estaba dispuesto a resignarse a la abulia generalizada, según se lo dijo a uno de sus oca-sionales contrincantes: "Sepa que este religioso es de los que no se postran de hinojos" (p.154). Y así, como señala su biógrafo Otero, se resolvió a enfrentar en todos los terrenos "a los que eran demo-ledores de la religión y por consiguiente del patriotismo" (p.184). Fue sobre todo con ocasión de sus artículos tan polémicos que los pusilánimes de siempre le aconsejaban que bajase los decibeles, que hablase "en general" contra los vicios, sin atacar a "los individuos", sin nombrarlos, ofendiendo así a sus familias. Él acusaba recibo de la crítica: "¿Qué dijeran, si yo les dijera que tienen mucha razón, y que yo también estoy muy enojado conmigo mismo, porque, en vez de haber empezado a ladrar desde el año diez, sólo he em-pezado mis ladridos en el año veinte? Ésta es mi máxima culpa, y todas las de-más son venialidades."Por otra parte, agregaba, se hacía necesario ridiculizar con la pluma a quienes habían adquirido inmerecido prestigio en el pueblo; desde el púl-pito no hablaba así, "sólo cuando hablo contra los filósofos impíos, es cuando uso de palabras despreciativas, porque en efecto son unos canallas, botarates e indignos de ser bien mirados en ninguna república, y que, en mi opinión, el linaje humano debía unirse en masa para exterminar a semejantes trástulos" (p.63).

Castañeda se indignaba al ver cómo *El Centinela*, el periódico oficialista que respondía a la "reforma religiosa" de Rivada-via, se mostraba siempre hostil para todo lo católico, mientras prodigaba caricias a todo lo protestante, incluyendo chistes y chabacanerías libidinosas contra los religiosos y lo que ellos representaban. Frente a semejante ataque, el lenguaje de Cas-tañeda no podía ser un lenguaje seráfico: "Así como las sabandijas no están de bal-de en este mundo, así también los términos groseros no se inventaron de balde, y en ciertos casos son propicios para explicar con finura los conceptos" (p.42). Se escandalizaban porque decía "choto", "puto", etc.; "pues mire, amigo, por el campo y también por la ciudad es muy co-mún enseñar a los hijos, primero a decir puta que a persignarse" (p.64). Refiriéndose a esto, comenta Furlong que el vocablo "palabra", si bien es del género femenino, en su contenido es masculino: es verbo, pensamiento, arrojo viril. Castañe-da no trepidaba en llamar a Rivadavia: "sapo del diluvio, hombre empapado en ginebra..." (p.473).

A él no le parecía que fuese indigno de un sacerdote dejarse devorar por el celo de la casa de Dios y correr con el látigo a los profanadores del templo.

Le decían que era un loco. “Yo estoy loco –respondía–, porque gracias a Dios tengo juicio, pero hay otros hombres, tan sin juicio, que no tratan de volverse locos, aunque vean que se engrilla a clérigos y frailes... Yo, pues, soy loco con sobradí-sima razón, y otros son juiciosos sin ra-zón, a no ser que sea razón suficiente el que, en lugar de sangre, corra agua por las venas” (p.56).

Lo que Furlong más admira en el com-bate de Castañeda es la soledad con que lo llevaba adelante. Él mismo así lo confesaba en carta a un amigo: “Lejos de estar el clero complotado conmigo, antes al contrario, mi cruz es el clero; sí señor, él es el que a cada paso, me contiene” (p.560). No todos sus colegas se comportaban de ese modo, por cierto. Mariano Medrano, por ejemplo, Gobernador del Obispado a los comienzos de Rivadavia, era un sa-cerdote “de la pasta de Castañeda”, como dice Furlong. Rivadavia se encargaría de deponerlo para poner en su lugar a un pania-guado suyo, Mariano Zabaleta. Más tarde Medrano sería Obis-po de Buenos Aires, hasta su muerte en 1851. Fue siempre un gran amigo de Castañeda. Podemos asimismo nombrar a Castro Barros, y algunos más, muy pocos, a la verdad.

Así fue Castañeda. Un hombre fuerte, sin duda, pero al mismo tiempo rebosante de dulzura franciscana, o, como lo ca-lifica Furlong, “pantera y cordero a la vez”.

Murió nuestro héroe en Paraná. El his-toriador entrerriano Juan Antonio Segura escribe que en el lecho de muerte protestó ante los que lo rodeaban “su adhesión firme a la Santa Iglesia Romana y con es-pecialidad al dogma de la pre-sencia real de Jesucristo en la Eucaristía; detestó las falsas doctrinas, tan opuestas al bien de los pueblos, y terminó sus alientos confesando su amor a la religión en que había nacido y a la patria que había sido siempre el objeto de sus tareas” (cit. p.323). Es decir, murió en total coherencia con las ideas, los amores y los odios que lo caracterizaron a lo largo de su vida.

Rosas, que lo apreciaba como me-recía, tomó las medidas necesarias para que sus restos fuesen trasladados a Buenos Aires, su ciudad amada. También Casta-ñeda lo apreciaba a Rosas. Lo había conocido años atrás, en 1821, cuando a pedido del gobierno, reprimió una intentona revolucionaria de Pagola. Le llamó entonces mucho la atención la admirable corrección de sus tropas, alabando en uno de sus escritos “al amable y en grado heroico benemérito joven D.J.M. de Rosas; todo él es un vistoso ramillete de pensamientos magnánimos” (p.278). Ahora Rosas le devolvía el elogio.

Castañeda quiso ser el Quijote de nues-tra naciente Patria: “Lo que hizo el héroe de La Mancha sea una ley inviolable para nosotros, y no se dirá jamás que hemos degenerado un punto de la andante caballería” (p.432). Un Quijote crucificado, por cierto, como se lo suplicó al Señor al término de su vida: “Yo soy un Quijote, viejo ya, y es preciso que me concedas la gracia de morir en una cruz, y no hablemos más” (p.714). Le hubiera gustado que también hubiese aparecido un Sancho Panza para gobernar como correspondía nuestra sacudida ínsula. Uno de sus escritos nos trajo el recuerdo de la inmortal obra del P. Castellani, tan parecido él a Castañeda, *El nuevo gobierno de Sancho*. Castañeda hace que frente a su Sancho Panza soñado, desfilen los liberales de turno...

MONS. EMILIO SILVA DE CASTRO, *La Virgen María de Guadalupe, Reina de México y Emperatriz de las Américas*, Pro-Cultura Occi-dental A. C. Guadalajara, México, 1995, 537 págs.

[illegible] respondió a un amigo suyo que le [illegible] me arrastra y me obliga a la [illegible] Cardenal Albani, lo llamó: “atleta de la buena causa”.

Omnipotente, en el itinerario crucial de la historia universal, desde el Génesis hasta el Apocalipsis.

Pero María está ligada también a nosotros –o más propiamente nosotros a Ella– por su vida terrena ejemplar, que es-plende en gracias y dones, tornándola la más alta de las creaturas paradigmáticas.

Modelo en su natividad, que anunció un gran gozo a todo el mundo, como dije-ra San Ildefonso; en su dulce nombre –Señora y Soberana, estrella del Mar– que nos recuerda dónde está la guía en la peri-pecia y el puerto en el naufragio. Modelo en su infancia y en su juventud, cuya inefable belleza espiritual traduce el Mag-nificat; en sus nupcias castísimas después del anuncio del Ángel, en la alegría de la Nochebuena y en el dolor lacerante del Calvario. Modelo en la adversidad y en la dicha, en la Anunciación y en la Epifanía, en la cumbre majestuosa del Pesebre, en el agua que quiere hacerse vino por su mediación oportuna, y al pie de la Cruz, de pie, como imagen de la Fe soportando la agonía.

Todo es arquetípico en la vida terrena de María. Y si es impensable la historia sin contar con su presencia desde el Principio hasta el Fin, lo es también sin contemplar las bienaventuranzas con que el Señor la obsequió desde la Eternidad, y que harán después en el Evangelio su propio y pe-culiarísimo elogio: "dichoso el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron".

Al fin, y en tercer lugar, digamos que Nuestra Señora nos está unida por sus títulos. Desde el que corrobora su Concepción hasta el que celebra su Asunción a los Cielos. María es perpetuamente Virgen y es medianera de todas las Gracias; es Madre de Dios y Corredentora, y es, asi-mismo, Reina de todo lo creado. No alcanzan las letanías para pronunciar sus glorias. Pero únicamente quien las recite día a día podrá inteligir plenamente el sentido de los tiempos. Porque tampoco hay historia para el cristiano sin meditar los Misterios del Rosario. Y sigue siendo válida la gran enseñanza de San Luis María Grignon de Monfort; sólo en la devoción a María se alcanza la plenitud y la perfección de la vida espiritual.

Quede así reconocido y enunciado el primer gran mérito –y mérito enorme– de este libro que se nos ha hecho el honor de prologar.

Monseñor Silva de Castro sabe, con acendrada sabiduría, que no hay historia cabal y auténtica sin perspectiva teológica, sin vuelo trascendente, sin esa mirada *sub specie aeternitatis* que vuelve claro el transcurrir y enteramente diáfano el acontecer. Sabe de aquella triple unión del al-ma y de los pueblos cristianos con la Ma-dre del Señor, y de la necesidad indoble-gable de invocar letanías y misterios, si se quiere comprender el pasado y descifrar los hechos de la tierra desde las alturas del Cielo.

Por eso, ha puesto bajo el signo de Ma-ría Santísima, esta notable historia de América, y de la nación mexicana en particular. Y ha comenzado por reconocer su reyecía sobre todo este suelo, proclamando resueltamente su condición de Madre y de Medianera, de Patrona y de Emperatriz.

Lo ha hecho con la contundencia y con la valentía que se le conocen. Pero también con una admirable profundidad que se conjuga con la sencillez propia de los verdareros profetas.

En momentos en que la historiografía americana sucumbe al influjo de corrientes neomaterialistas y neopositivistas, y en que no pocos bautizados que practican el oficio de historiadores omiten el testimonio de la Verdad cuando no se asocian al error, Monseñor Silva de Castro ha renovado su condición de católico ín-tegro. Puesto a hacer historia, primero –como quería León XIII– son los derechos de Dios, la centralidad victoriosa de Cristo, el reconocimiento de la principalía de la Virgen Santa. Los capítulos ianugurales de este libro así lo dejan ver, sin sombras de dudas.

Pero el Padre Emilio –llamémoslo al fin como más le gusta ser llamado– es un español de estirpe que conoce las grandezas de su patria, así como las calumnias de que no pocas veces ha sido objeto, por los artífices y cultores de la llamada leyenda negra.

España es tierra fértil en devociones

marianas, y ella misma fue llamada poéticamente "Alcázar de María". Era lógico, entonces, que la mayor proeza de la Hispanidad, el Descubrimiento y la Evangelización de América, portara a la Virgen como bandera y estandarte; y la tuviera como Soberana en cada rincón descubierto, en cada plegaria de los misioneros, en cada invocación de los conquistadores. María en las velas de los primeros navíos que recalaron por estas playas, en el día asignado por la Providencia para el importante arribo, en los escudos de armas y en las vigilias audaces.

Como era igualmente lógico que, por España, la Virgen se aposentara definitivamente en estas latitudes. Y fueran maria-nos sus próceres genuinos y sus figuras señeras, sus poblados y sus habitantes, sus guerreros y sus sabios. María siempre. Por atrios y procesiones, por cúpulas y ojivas, por pendones y por claustros.

No podía pretenderse que los enemigos de la Hispanidad, que lo son por ende de la Cristiandad, se postraran ante tama-ña epopeya y le reconocieran tanto sus méritos humanos como su asistencia divina. De allí las mentiras y las tergiversaciones, y ese frondoso "Árbol de Odio" que Philip W. Powell, entre otros, ha desenmascarado con maestría.

Ante el cúmulo de errores a designio que ofenden y destratan la obra de los hombres y de las naciones cristianas, no le queda al historiador católico más alternativa que reaccionar. Otra vez el magisterio de León XIII: no atreverse a mentir, no tener miedo a decir la verdad.

Es lo que ha hecho el A en el grueso de las páginas de su libro. Reparar extravíos, reponer certezas, refutar yerros y afirmar realidades. Algo de quijotesca tiene su pluma, cuando emprende este propósito hoja tras hoja; porque *desface entuertos y venga agravios* con la caridad y la altura que supo hacerlo el Manchego.

Mas si en los capítulos propiamente teológicos sorprendía la hondura y la simplicidad de la formación religiosa, en los que le siguen, descuella el hombre de ciencia, el estudioso del pasado, el prolífico lector que no ha dejado detalle por revisar, desde la situación de los indígenas antes de la llegada de los españoles, hasta las cuestiones del Patronato y de las Encomiendas; desde la actuación de las Audiencias y de los Corregidores de Indias, hasta los pormenores de las costumbres precolombinas y de las expediciones civilizadoras.

Para todo hay una respuesta fundada y documentada; y la acción de España en América recupera así su verdadero rostro. No el que describió De las Casas y con él sus plagiarios y rencorosos repetidores, sino el que encarnó Cortés, cuando tum-bó a puñetazos de pura hombría los ídolos falaces, y entronizó en su lugar la ima-gen hermosa de la Purísima. Dígase lo que se quiera desde las usinas deformadoras; seguirá teniendo razón el verso del poeta: "es todo elogio a su valor, pequeño".

Establecida la realeza de María, descalificadas las leyendas negras y reivindicadas las gestas de la Hispanidad en América, quedaba aún una cuestión por abordar. Con la cual, incluso, el libro se conver-tía en parábola, pues al concluir nos remontaba al principio. Esa cuestión es Guadalupe, cifra y resumen exacto de la mariología americana; clave de bóveda para entender nuestra historia como habitantes de Hispanoamérica.

El Padre Emilio vuelve entonces sus ojos hacia Guadalupe. No elude lo que el tema supone en materia de actualizadas investigaciones científicas, ni los presupuestos que los saberes humanos han aportado con el paso de los años.

Pero es el sacerdote el que habla, el espíritu piadoso que se estremece ante el milagro, el creyente agradecido y respetuoso. Y sobre todo, el español que (y se-ría deseable lo imitasen otros muchos en esto) se ha arraigado en el corazón de His-panoamérica y es capaz de reconocer sus buenos frutos en la fidelidad de sus mejores hijos.

De allí –y era justo, muy justo que así fuera– que hacia el epílogo de estas lecciones magníficas, detuviera su análisis en la Justísima Guerra de los Cristeros. Porque, ¿quiénes sino ellos levantaron tan alto en el continente la devoción a Nuestra Señora de

Guadalupe? ¿Quiénes podrán parangonárseles, cuando fue con la sangre vertida en heroico martirio que sellaron sus vidas a la Realeza de Cristo y a la Señora de Tepeyac? Todavía Jalisco guarda memoria de estos bravos cruzados, y las al-mas mexicanas enamoradas de la Cruz los recuerdan con unción. Todavía –pese a todo y a todos– el Maestro Anacleto si-gue predicando el buen combate, y el Padre Pro crucificándose en sagrada batalla.

Si en los primeros capítulos habló el teólogo, y en los posteriores el historiador, en estos últimos es el militante, que no renuncia a narrarnos *la Cristiada* para despertar en nosotros el afán de emulación y los deseos de santidad. El A, el mis-mo que nos ha llevado por los caminos más escarpados de la mariología y de la historiografía erudita, nos conduce al final a la contemplación ardorosa del martirio libremente aceptado. No podemos sino leer y releer estas líneas con el ánimo emocionado y entusiasta, con la pasión fogueada en la llama de amor viva que abrazó a aquellos legendarios combatientes, con el secreto deseo de que el Dios de los Ejércitos nos otorgue la gracia de recuperar Hispanoamérica para Cristo Rey y María Reina.

Es así como debieran escribirse los li-bros de historia. Pues es así como la his-toria es: divino plan que se despliega en el tiempo, protagonizado por hombres leales, capaces de ofrendar la vida en su cus-todia. Lid incansable que nos convoca a ser santos y a ser héroes.

Es así, en suma, como el Padre Emilio ha elaborado esta singular historia de América, posiblemente única en su género. Con los pies en la tierra y la cabeza en el Cielo. Con los conocimientos de un sa-bio, con la piedad de un niño, con la bra-vura de un militante. Tal cual lo conocimos en privilegiadas ocasiones, ganando desde entonces nuestra filial admiración.

Digámoslo en estos tiempos difíciles. La llave maestra de la historia de América está en Guadalupe. Pero la llave maestra del misterio guadalupano se abre con la llegada de la Hispanidad y se cierra con la bella osadía de los cristeros. Se cierra, pe-ro no se clausura. Es un camino que aún falta andar, hasta la victoria pendiente y necesaria. Un haz de gestas la hará posible, si la gracia nos sostiene y la fortaleza no falla.

JESÚS DE GARAY, *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid, 1992, 347 págs.

El fin del libro es el análisis de los primeros principios para establecer en qué consisten: “se trata de examinar al principio por dentro. Se trata de acceder a la in-terioridad de la razón última, del principio primero: o si se prefiere, a la interioridad de las razones últimas, de los primeros principios” (p.82).

Sin embargo, no se tratará del análisis del principio supremo de la metafísica (el de contradicción) o de cualquiera de los otros principios primeros, sino de otro que aparecerá como fundante de todo el conocimiento humano. Según el A, tal principio procede de Aristóteles, o mejor dicho, se puede interpretar al filósofo griego con este nuevo principio: el *principio de la diferencia*, que es más radical que el conocido de contradicción: “la ra-cionalidad, según el filósofo griego, se asienta sobre la prioridad de la diferencia. El libro IV de la metafísica de Aristóteles ha sido interpretado habitualmente como el lugar donde expone y discute el principio de contradicción, esto es, el principio de todo razonamiento. Ciertamente es una interpretación válida, pero el principio de contradicción oculta un principio más radical, que podría denominarse principio de la diferencia” (p.14), y más adelante afirma: “el principio de contradicción en Aristóteles expresa la prioridad de la diferencia: la diferencia es primer principio. Igual que más tarde se dirá que la libertad es primer principio, Aristóteles declara que la diferencia es primer principio. No sólo del conocer, sino también del ser” (p.179). Es por esta razón que se ha traicionado al Estagirita al entender al principio de contradicción como la oposición inconciliable y más radical entre el ser y el no ser. Porque lo que el filósofo griego quería expresar era justamente lo opuesto: la contradicción interna del ser, es decir, la diferencia.

El enunciado de este principio no presenta –para el A– mayores inconvenientes: “tal principio de la diferencia

puede ser formulado brevemente así: la diferencia es primera" (pp.14-15). Ahora bien, qué significa esta diferencia es claro: la contradicción. El ser está dividido, está despedazado en su mismo interior por el no-ser. Y por eso la diferencia es primera, antes que el ser, el uno, lo verdadero... "La diferencia es horizonte de todo ser y po-der, de toda verdad, de todo conocimiento, de toda acción, de toda libertad. Es la condición de posibilidad, el *a priori* del ser y del conocer. Sin diferencia no existe nada. La diferencia es tan originaria como el ser o la verdad o el conocimiento de la libertad. La diferencia está en el origen. No es en absoluto derivada" (p.178). Se entiende entonces por qué "la unidad y el ser no se identifican" (p.15).

Es necesario, sin embargo –dice el A–, entender bien qué significa esta diferencia, pues dos son los sentidos de ella a lo largo de la historia de la filosofía: la dife-rencia de la razón y la diferencia de la li-bertad. En qué consiste cada uno de los sentidos nos lo explica el mismo A: "la diferencia de la razón fue pensada como la diferencia entre algo y su porqué. La diferencia de la Libertad fue concebida como la diferencia entre la causalidad de la libertad (divina o humana) y sus efectos" (p.18). Tratar de conciliar ambas ha sido el esfuerzo de los filósofos –que los medievales no lograron (cf. p.115)– y que se logra colocando la diferencia de la li-bertad como primera, aunque no como *único principio* (pues no puede haber na-da que sea *uno* en el comienzo, sino *mu-chos*): "la libertad es principio, pero no só-lo principio. Es primera, pero no es lo úni-co primero. Concretamente la libertad es sólo un poder entre otros poderes. El po-der de mi libertad está rodeado de otros poderes: de otras libertades, y también de esos otros poderes a los que se suele lla-mar naturaleza. La libertad no existe solitaria. *La* libertad no existe. Existen libertades. Existen libertades y naturalezas. Pero no *una* libertad solitaria. Si todo lo que existe incluye la diferencia, también la libertad existe en la diferencia" (pp.19-20).

El punto de partida de todo este pensamiento no puede ser el conocimiento sensible, sino el *yo* cartesiano, identificado en este caso con la *libertad* –que posee inteligencia y voluntad–: "en este sentido resulta muy apropiado denominar «libertad» al yo, en tanto libertad es la diferencia que más propiamente define al yo. El yo es libertad, siendo la libertad tanto voluntad como inteligencia" (p.131). El problema de Descartes no es colocar el punto de partida de la filosofía en el yo, en la libertad, sino en que esa libertad sea única: "situar el dato de mi libertad al comienzo del filosofar excluye todo reproche. Pero suponer que el dato de mi libertad es el principio único y exclusivo de mi mundo de datos y de toda ciencia, eso ya es mucho suponer" (p.112). El *ser* de nin-gún modo puede estar en el punto de par-tida del filosofar, pues éste no es evidente, por el contrario, la duda cartesiana puede liquidar con su mirada la pretendida evidencia del ser: "ni la verdad, ni el ser, ni la razón valen para comenzar. Son demasiado abstractos. Están excesivamente lejos de la experiencia cotidiana. Requieren una tradición demasiado cargada de presupuestos. Es demasiado fácil extraviarse cuando se emplean términos tan generales. Mejor será comenzar por la finitud de mi mundo, y concretamente atender a ese dato particularmente notorio que soy yo. Del yo es más difícil dudar que del ser, la verdad o la razón" (p.118).

El punto final de esta teoría no es otra cosa que la fundamentación para la existencia de una *Libertad Absoluta*, dueña del bien y del mal, señora del ser y del no ser, en donde radican los trascendentales (ser, uno, verdad, bondad...) porque ella misma es trascendental. Es ella la que co-mo *tabula rasa* no está determinada por nada y puede determinarse a todo: "a la li-bertad le compete propiamente ser llamada *tabula rasa*. Ella es en cierto modo todas las cosas, sin ser ninguna en particular. Es todo porque puede ser todo" (p. 135). Ésta es la *libertad creadora* que de-termina la moral, la ciencia, el trabajo, la técnica, el arte...: "con todo, desde esta perspectiva, ya se puede destacar otro rasgo propio de la libertad:

la creación. Obrar libremente es crear. Crear, en el sentido más fuerte de la palabra: obrar desde la nada. Formar o engendrar desde la nada. Decir desde la nada. ¿Desde qué nada? Desde la nada de la libertad: desde la indiferencia o indeterminación de la libertad" (pp.135-136). Y por eso mismo "es un error suponer que la creación es algo exclusivo de la divinidad. Crear compete a Dios en tanto se afirme de Dios la libertad. Pero le compete por ser libre, no por ser Dios. Pues también el hombre crea en cuanto que es libre" (p.136). Y puesto que la libertad es creadora "el bien moral ha de ser entonces una creación desde la nada de la libertad. Frente a una moral de la liberación cabe, por tanto, una moral de la creación" (p.176). Más adelante aclara el A qué significa esta libertad creadora: "si existe una ley moral universal y necesaria, tal necesidad es sólo una posibilidad para la libertad. La necesidad de una supuesta ley moral necesaria es un ámbito ajeno a la libertad: porque tal ley necesaria es sólo una posibilidad más para el poder de la libertad" (p.236). Tal libertad, puesto que carece de naturaleza, de una esencia determinada, no está inclinada hacia nada. "Es la libertad del hombre la que se autodetermina, y hace de una de esas posibles necesidades su fin. Convierte en fin para sí a una de esas posibles necesidades. Por eso el fin es creado, ab-solutamente nuevo..." (p.237).

Puesto que la diferencia es primera, Dios no es otra cosa que la *Diferencia Ab-soluta*: "para afirmar a Dios, no hay que negar el carácter primero de la diferencia, sino pensar la diferencia de modo tal que pueda ser primera: esto es, que pueda ser llamada Dios" (p.180), y por eso "reducir a Dios al puro ser es destruir a Dios y con-fundirlo con la nada" (p.178). Dios en su mismo interior implica la diferencia, es el ser dividido, en el cual convive el acto y la potencia: "la diferencia aristotélica potencia-acto está arruinada –ya en el mismo Aristóteles– cuando se declara que Dios es Acto Puro exento de toda potencia. O cuando se identifica sin más el acto con la potencia activa. O en general cuando se hace del acto el principio de la po-tencia, o viceversa. En estos casos, lo que se declara es que la diferencia potencia-acto es una diferencia propia de los seres imperfectos, pero impropia de la divinidad. Por el contrario, la tesis que aquí se sostiene es que la diferencia potencia-acto es originaria, es decir, compete al ac-to de la divinidad" (p.210). Para el A resul-ta, entonces, por demás apropiado el modo griego de concebir a la divinidad: como pluralidad. Otro tanto sucede con el cristia-nismo, que si bien no afirma una pluralidad de dioses, sin embargo sostiene una pluralidad dentro de la divinidad, esto es, la Trinidad; sin embargo, cuando la teología cristiana reduce la divinidad al ser, se vuelve incapaz de pensar el ser (cf. p.338).

El hecho de interpretar el principio de contradicción no es nuevo, sino que Hegel ya lo había intentado y es su espíritu el que aparece a lo largo de toda la obra. Jun-to con Hegel se entiende al ser como lo más abstracto, indeterminado y vacío –y no como lo más común y concreto–; se duda (en lo teórico, se entiende) de la evi-dencia del ser. Una vez que el ser no es evidente, el primer principio del conocer es el principio de la distinción, negación, oposición, variación, pluralidad... o como lo llama el A, el *principio de la diferencia* (cf. p.17). El cual se identifica con la libertad en cuanto ella en su esencia no es más que la diferencia absoluta, pudiendo serlo todo. La unidad, el ser, la verdad, están embebidos de división: unidad y diferencia se identifican. Es necesario –para el A– rechazar la postura "escolástica" de que la unidad excluye la diferencia, y es por esa razón que "desarrollando las sugerencias aristotélicas, se ha incluido a la diferencia entre los trascendentales" (p.191). Si no se ha seguido esta interpretación del principio de contradicción –como principio de la diferencia– es por el mismo Aris-tóteles que lo formuló con ambigüedad (p.182). Es más, el principio de contradicción, tal como lo formula el Estagirita, no sirve para el movimiento: "allí donde hay cambio, el principio de contradicción deja de ser primer principio, porque en el cam-bio, A sí puede ser no-A. Donde aparece el

cambio, el tiempo y la potencia, el principio de contradicción ya no es primero" (p.182).

Ante la negación del principio de contradicción, se podría mostrar su primacía absoluta sobre cualquier otro principio que se quiera erigir como primero. También podría mostrarse la contradicción en la que se cae, pero aquí sólo caben las palabras de Aristóteles: "no todos creen lo que dicen" (cf. *Met.* IV 4, 1005b 25-26). Negado el primer principio, se puede afirmar no sólo que no existe una ley moral objetiva (cf. p.240), que es el hombre que determina, el que "crea" cuál es el bien, sino que se puede llegar a afirmar que Dios en su misma esencia es contradicción.

Cerradas las puertas al realismo, sólo queda bucear en el inmanentismo de mi propio yo –que es libertad–, siendo mi li-bertad dueña absoluta de toda la realidad. Pero si cada *libertad* es *absoluta*, si cada *libertad* es *creadora*, no queda lugar ya para una sociedad ni para un Dios trascendente: sólo nos queda la nada y el vacío, claros signos de la filosofía inma-nente de nuestros tiempos.

WALTER E. SUÁREZ

ENRIQUE J. LAJE, *Los Papas y el liberalismo*, Juan de Garay, Buenos Aires, 1995, 111 págs.

Este nuevo libro del Padre Enrique J. Laje constituye un aporte muy esclarecedor en relación a los pronunciamientos papales sobre la ideología liberal.

En este debatido tema es importante no identificar, como muy bien lo señala el A, "libertad política ni libertad económica con liberalismo. La Iglesia no condena la libertad, sino una determinada concepción de la libertad, que es la liberal... . Los Papas que condenaron el liberalismo, no lo hicieron por su oposición al absolutismo, ni por su defensa de las libertades legítimas, sino por sus errores respecto de la libertad en el orden filosófico, político y económico" (pp.10-11).

Luego de la Introducción la obra se divide en cuatro capítulos, "El Liberalismo como ideología", "El Liberalismo Filosófico", "El Liberalismo Político" y "El Li-beralismo Económico", finalizando con una esclarecedora reflexión a la manera de "Conclusión".

En el Liberalismo Filosófico se analizan en base a textos escogidos de Encí-clicas Papales, especialmente de León XIII, la pretensión de la autonomía moral, la sola razón natural y la soberanía absoluta del Estado.

En el Liberalismo Político, con la misma metodología, se tienen a la vista apartados referidos al origen del poder, los límites del poder político, fin y funciones y la relación con la Iglesia.

Finalmente, en el Liberalismo Económico recorren estas páginas los temas vinculados a la finalidad de la economía, la responsabilidad del Estado, el papel del mercado, el concepto de propiedad, el de empresa, la justicia del salario, los niveles de ocupación, el principio de solidaridad y el modelo económico.

Una obra, en síntesis, sumamente di-dáctica para tener una visión de conjunto en la doctrina papal sobre esta ideología, con citas muy bien escogidas y no sacadas de contexto.

El libro se detiene en las encíclicas *Li-bertas praestantissimus, Rerum novarum, Mater et magistra, Pacem in terris, Popu-lorum progressio, Octogesima adveniens, Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*, además de la constitución pastoral *Gau-dium et spes* y el documento de Puebla.

Es importante remarcar que este libro es el número ocho de la colección "Be-llarmino", cuya búsqueda permanente se orienta hacia la evangelización de las realidades temporales.

Sin asomo de generalizaciones, muy bien dice el autor: "El liberalismo se presenta hoy para muchos, incluso cristianos, como la única opción posible para un mundo digno del hombre... Los Papas, sin embargo, denuncian claramente las deficiencias y errores del liberalismo, que es-tán en la raíz de los problemas del mundo contemporáneo..." (p.110).

Continúa en la conclusión: "La proximidad del tercer milenio debería hacernos pensar en la necesidad de construir nuestro futuro, no sobre la arena de falsas ideologías, sino sobre el suelo de roca de una visión integral del hombre" (p.111). Esa visión integral que reclama el P. Laje, se halla herida en la antropología indivi-dualista que subyace a la ideología en cuestión.

Es que en cualquier concepción materialista del hombre, antes que la cerrazón teológica, duele la tosquedad psicológica y el atropello metafísico.

HORACIO M. SÁNCHEZ PARODI

DANIEL ENZ, *Rebeldes y Ejecutores. Historias, violencia y represión durante la década del '70 en Entre Ríos*, Imprenta Lux, Santa Fe, 1995, 527 págs.

Por preocupación de gente buena, que no quiere que se infecte aún más la conciencia de los argentinos con tanta mentira e ideología interesada, han llegado a nuestras manos estas interminables quinientas veintisiete

páginas que hemos leído tan sólo con el fin de hacerles una reseña orientadora.

El libro en cuestión es una verdadera bazofia, salida de las manos de un interesado militante de izquierda que recorta, retuerce, quita por aquí y agrega por allá, para "fabricar" a "buenos y malos", o co-mo dice ya el tendencioso título, a "rebeldes y ejecutores". Pero la realidad sigue siendo la que es o la que fue, por esos tiempos en Entre Ríos, la Argentina, y buena parte del mundo de aquellos años setenta, y no va a cambiar porque un gru-po que autojuzga a sus miembros como "buenos" nos "cuente" esta telenovela.

De hecho el autor, que conocemos muy bien, no da para más. Nació en el se-senta y dos, con lo cual se prueba que al tiempo de los hechos y en los años setenta era un niño de pecho. Al paso de los años, y como para ganarse la vida, estudió y se licenció en Ciencias de la Información, y después estuvo cambiando amos periodísticos hasta la década del ochenta, en donde consiguió "el trabajo" de ser corresponsal en Entre Rios del diario *Página 12*, de conocida orientación marxista y ahora gramsciana, y como consecuen-cia de ese hecho que lo situó en "los vien-tos de la historia" –como dicen los franceses–, se animó con el semanario *Análisis* en Paraná, y después en la misma ciudad, con el actual diario *Hora Cero*, todos ellos cipayos de *Página 12*, y nostálgicos de ho-ces y martillos que no volverán, ya que no se fundamentan en el sentimiento profundo del pueblo argentino y latinoamericano, sino en ideologías traídas de afuera.

Pero ningún lector –por más despreve-nido que sea– dejará de advertir inmediatamente que en este libro no importa la verdad, ni la historia, sino tan sólo llevar adelante una ideología. El autor se comporta como pintor a quien se le han acabado unos colores y le quedan sólo algunos, de modo que a todo lo que pinta, le da no su tinte real, sino aquel enfermizo ocre que lo agobia. "En este mundo traidor, nada es verdad ni mentira, todo depende el color, del cristal con que se mira", decía Campoamor, del cual relativismo los integrantes de la banda a la que Enz pertenece son discípulos.

En efecto, según una definición clásica, la historia es "el relato de hechos ver-daderos, pertenecientes al pasado y de cierta relevancia". Como se ve, la primera ley de la historia es que se trate de hechos verídicos, no de suposiciones o de apreciaciones personales, como está plagado el presente libro. De algunas personas, se usan "fichas" ajadas y amarillentas por el uso y que además ya existían hace dos dé-cadas atrás, con datos ciertamente falsos, pero útiles para llevar adelante el argumen-to ideológico a costa de todo, incluso de la realidad.

En el subtítulo del libro se anuncian "historias", aunque de la verdadera no se encuentren en estas pesadas quinientas páginas ni siquiera unos gramitos. Como ya decía el viejo Tucídides, el historiador "no debe admitir todo lo que ha oído so-bre el argumento a cualquier advenedizo, ni consignar por escrito lo que a él mismo le parece, sino sólo aquello de que o fue testigo inmediato, o pudo averiguar de otros con la mayor diligencia posible, y cosa por cosa". Por el contrario, el libro es-tá plagado de suposiciones, afirmaciones de dudosa procedencia encabezadas por ejemplo con un "hubo quienes dijeron", "alguno comentó", y muchas semejantes. De todos modos, ¡oh casualidad!, estas suposiciones siempre privilegian a los amigotes del autor –por lo demás, siempre los mismos, y algunos incluso explícitamente nombrados en la inicial larga lista de agradecimiento–, y desprestigian a sus opositores. Por lo tanto, lo que hace, o mejor lo que le hacen hacer a Enz, no es historia sino sanata ideológica. Ya el gran Cicerón se preguntaba: "¿Quién desconoce que la primera ley de la historia es que no se ose decir nada falso, y luego que se ose decir la verdad, y que no sea escrita por la suspicacia de la simpatía o de la enemistad?". Disculpamos a Daniel Enz de no haber leído a Cicerón, ya que para ello se debe además saber latín –lo que es demasiado pedir–, pero no el mentir hasta el absurdo, al decir por ejemplo, que Monseñor Tortolo –uno de los grandes malos de esta película– conformara a fi-

nales de la década del sesenta aquel famoso seminario de Paraná, para seguir "la lí-nea ortodoxa del seminario de San Rafael (Mendoza)" (sic! p.167), cuando éste no existía todavía ni en la mente de sus fun-dadores, pues sabemos que abrió sus puertas en 1984, o sea, ya en plena era democrática.

En realidad, el autor forma parte –y para provecho propio– de toda una co-rriente que siempre favoreció las ban-deras con la hoz y el martillo. Por eso admiran a atentadores y mandantes, como Fer-nando y Juan Manuel Abal Medina (pp.74-120-58), a Salvador Allende (p.28), a Fidel Castro (p.247), a los Padres Carlos Mujica (p.167) y Antonio Puijané (p.62), a Fernan-do Vaca Narvaja (pp.28-289), y a Monseñor Vicente Zaspe (pp.167-168), entre otros, y para nombrar solamente a los que más de cerca tienen que ver con la historia de Entre Ríos. En este contexto se en-tenderá también que personas inteligentes e influyentes como Monseñor Adolfo Servando Tortolo (pp.65-158-169-257-266-327-352-419-425), los Padres Julio Menvielle (pp.140-145) y Alberto Ezcurra (pp.166-167), y lúcidos laicos como Jordán Bruno Genta (pp.140-143), y otros muchos, sean puestos en el banquillo de los acusados.

Los vientos de la historia contempo-ránea mundial tan proclive a todo lo se aleje de Dios, favorecen en algún sentido, estas consideraciones "idealistas" y falseadas de la realidad argentina y entre-rriana, de los cipayos de siempre. Sin em-bargo, el único fundamento sólido en el que se podrá edificar la patria que queremos es la verdad, que ve al hombre argentino como hijo de Dios, parido de una ma-dre católica, y criatura predilecta de la madre del cielo. Son estas "verdades histéri-cas" por las que lucharon "nuestros próceres" con o sin bronce, pero cuyas gestas ni el tiempo ni papeles –como los que comentamos– pueden llegar a borrar, las que nos aseguran el definiti-vo triunfo. En efecto, estimado D. Enz, no son las pa-labras o el papel los que cambian los he-chos, sino que es la realidad de los hechos la que da origen a las palabras verdaderas tanto en el tiempo como en la eternidad.

ALBERTO LEIKAM

MIGUEL CRUZ, *Evangelio explicado para jóvenes argentinos*, Grupo del Tucumán, San Miguel de Tucumán, 1994, 235 pags.

Es [illegible] que no se ha editado en el país una obra así todavía" que recree "de manera viviente los dichos y los hechos de Jesús" (contratapa). Se trata de una obra original, que intenta hacer más cercanas "las verdades eternas del Evangelio en el hoy de la Argentina" (*idem*).

Para situar exactamente al lector está el escueto aunque suficiente prólogo del mismo autor, quien aclara que "no es sa-cerdote o profesor", sino "un padrino que quiere acompañar a sus ahijados de bautismo –hay una lista de ellos en la p.6– en la lectura de los evangelios, y por lo tanto no es más, ni menos, lo que hay que pe-dirle" (p.5). No obstante haber "recorrido la totalidad de los pasajes que traen los cuatro evangelistas" "estas páginas no pueden reemplazar a los evangelios, y al contrario, piden su lectura muy atenta antes y después" (*idem*).

Teniendo en cuenta estos presu-puestos no sólo enunciados, sino luego también puestos en práctica en la obra, Miguel Cruz organiza lo que Jesús dijo e hi-zo en grandes temas, que sin una pretensión cronológica, no están por otra parte peleados con el orden temporal general de los acontecimientos evangélicos. Así se inicia con los prólogos –San Lucas y San Juan– y las genealogías –San Mateo y San Lucas–; se continúa con el nacimiento y la infancia (pp.15-29); después se presenta la figura de Juan el Bautista (pp.29-37); el enfrentamiento de Jesús con Satán (pp.37-47); el sermón del monte (pp.47-61); los milagros mesiánicos (pp.61-77); el reino de Dios (pp.77-89); la misericordia divina (pp.107-117); el agua, el pan, el vino, esto es los sacramentos (pp.127-141); el dinero y la limosna (pp.141-57); las mujeres y los niños (pp.157-169); los fariseos (pp. 169-183); el camino de la Cruz y la Resurrección (pp.211-227).

Como se ve, la organización del libro, si bien es indiscutiblemente temática, sigue a grandes rasgos los que presumi-blemente fueron los pasos del Maestro. Se hace remarcable la capacidad de Miguel Cruz, de volver "realmente cercana" la persona y obra de Jesús. El lenguaje más bien sencillo, lejos de constituir un *han-dicap*, es en la presente obra una cualidad que la distingue. Es de

señalar que todo esto, es consecuencia directa de "los desvelos y oraciones, y de las enseñanzas y libros de innumerables cristianos" (p.5). Por ello priman la fe verdadera, que no puede estar en contradicción con las legítimas aspiraciones de las ciencias. Los milagros siguen siéndolo, las expulsiones de demonios no son curas psicológicas, y en fin, las palabras que los evangelistas hacen deslizar de la boca de Cristo, fueron pronunciadas por un Dios hecho hombre sin dejar de ser Dios y no por una comunidad imprecisada e imprecisable, aludida con el vago nombre de "comunidad primitiva".

Por todo ello, si hubiera un padre, un padrino o un abuelo preocupado por la formación evangélica católica de sus mu-chos hijos, ahijados o nietos, o imposibilitado –por ser muchos– de encargarse personalmente del asunto, no lo piense más, regálele este libro, y dejará dicha ta-rea en muy buenas manos, en las manos de un padrino ejemplar.

P. RUBÉN ALBERTO EDERLE

DIVO BARSOTTI, (A) *Le Second Libre des Macabées*, Editeur Pierre Téqui, Paris, 1984, 191 pags. (B) *Le Prophete Malachie*, Editeur Pierre Téqui, Paris, 1988, 75 pags. (C) *Le Cantique des Cantiques*, Editeur Pierre Téqui, Paris, 1980, 183 pags.

Divo Barsotti es un conocido biblista, experto en la Sagrada Escritura y en la Patrística, que desde la década del setenta comenzó con el ambicioso proyecto de comentar todos los libros de la Biblia. Hasta el momento lleva realizado un tercio de la empresa. Los tres libros arriba nombrados, forman parte así de una colección mucho más amplia, cuyos originales llegaron por primera vez al gran pú-blico, a través de la editorial Queriniana de Brescia (Italia). Sucesivamente fueron apareciendo las traducciones al francés y las ediciones de dichas obras por la editorial P.Téqui, cuyos tres ejemplares arriba presentados ahora comentamos

El esfuerzo de D.Barsotti se hace des-tacable desde el momento en que su preocupación "no es expresar su pensamiento, sino de escuchar a Dios que nos habla a través de los libros inspirados"(B p.7). En efecto, el autor quiere poner a portada de personas ávidas de los pensamientos divinos, aquellas verdades que Dios quiso dejar consignadas para nuestra salvación. Dado también el doble versante de sus conocimientos, el autor intenta –con éxito– exponer las principales entre aquellas verdades contenidas en las santas pá-ginas, tanto aquellas que supo descubrir la patrística cuanto aquellas que hizo ve-nir a la luz la sana exégesis.

Es de destacar que los tres libros –si bien profundos– son de lectura fácil y amena, dada la simplicidad con la que las verdades más altas son allí expresadas. Datos a considerar, son también el hecho de que en todos estos libros no se encuentra ni una sola nota de pie o de final de pá-gina; otro que son casi inexistentes las ci-tas explícitas de otras obras –aunque son muchas las allí leídas y supuestas–; y que el método expositivo es la simple presentación de cada perícopa con su respectivo comentario. A su vez, cada libro bíblico es prologado con las principales cuestiones introductorias que ayudan a su justa comprensión. Estos volúmenes se hacen así recomendables, para todos aquellos que quieran acercarse a los libros sagrados con sencillez y profundidad.

Como se puede apreciar, comentamos un libro histórico (2 Mac), otro profético (Mal), y otro sapiencial o espiritual (Can). En cada una de estas secciones ve-terotestamentarias, el autor sabe llegar siempre a los puntos de mayor profundidad. Así, en el comentario al segundo li-bro de los Macabeos, mientras interpreta cada uno de los variados actos que allí se suceden, D.Barsotti consigue que el lector se eleve al verdadero artífice de las victorias de los macabeos, "a Dios, quien una vez más salvó a su pueblo" (A p.123).

Lo mismo sucede, cuando comenta el libro profético. "Malaquías habla del «día», pero del día que ya ha llegado?... Ya llegó, y todavía no llegó. Esta es la razón por la cual el libro de Malaquías es todavía palabra de Dios profética para nosotros. Sin ninguna duda, «el día del Señor» ha llegado: es la muerte de la Cruz y la Resurrección del sepulcro... Pero en realidad el «día del Señor» es un día que dura; y dura precisamente para que todo el mundo pueda entrar en ese «Día» en

la real presencia de Cristo" (B p.67). Pero el profeta va todavía más allá. El gran «día» es el triunfo del Señor en su Muerte y Resurrección, ese «día» es el momento en que es-tos acontecimientos se verifican en cada hombre (el día dura), pero este día es tam-bién la manifestación póstuma y definitiva de este mismo Jesús. Y por eso "la Igle-sia vive, cierto, de esperanza; pero no es-pera más «el día»: el día ya ha llegado. No hay más una novedad absoluta a espe-rar para el hombre, sino solamente una manifestación más plena de lo que ya es"(B p.68).

En este contexto de profundidad, atento a la mejor exégesis y a la patrística, el autor no puede sino interpretar el Cantar de los Cantares, como la manera con la que la Escritura describe la relación del alma con Dios. Así comentando el segundo poema del libro (2, 8-3, 5) afirma: "La esposa del Cantar es un alma fuerte, porque ella es un alma que ama, un alma que no vive sino para su esposo, su Dios. La unión que deberá cumplirse coronará un esfuerzo que deberá afrontar todo obstáculo" (C p.146)). Pero no se queda allí, si-no que llega hasta el mismo meollo de la cuestión. "El centro más secreto del corazón, donde se realiza la unión, está cerrado a toda criatura. El mismo hombre no constata la presencia de este claustro, de este centro íntimo del alma, sino cuando Dios allí entra y se hace presente. Aquel que no conoce la vida espiritual ignora esta dimensión secreta de la vida humana. Pero basta que Dios se haga sentir, y el hombre es consciente, y percibe que él posee en sí mismo un centro profundo, preparado únicamente para el encuentro con Dios. Es en este lugar, en el que se consuma la unión entre el Esposo y la esposa" (C pp.64-65).

A todos los amantes de Dios y sus misterios, recomendamos vivamente la lectura de estas obras, ya que contienen en verdad "palabras de vida eterna" (Jn 6,68).

P. Rubén Alberto Ederle

MONSEIGNEUR CHEVROT, *Jésu et la Samaritaine*, Editeur Pierre Téqui, Paris, 1994, 215 pags.

"¿Quién no tiene presente esta escena del Evangelio que pone frente a frente a Jesús y a la samaritana? *«Dame de beber»*..., y el diálogo inicia. Jesús pide un servicio, rompe el silencio. Es Dios quien da el primer paso. Por el jarro de agua que implora a la samaritana, Jesús hará brotar torrentes de gracia que purificarán su conciencia, que apagarán su sed de cosas temporales y las transformará en deseos de eternidad. Él pide, pero siempre da más. Por eso al pedirnos, en realidad nos está haciendo un don" (pp.25-32).

Así es Monseñor Georges Chevrot, quien nos es ya conocido por otra gran publicación, *Simon Pierre*, e innumera-bles homilías reproducidas en libretos y cassettes, que nos lo presentan como un espiritual nato, alguien que sabe tras-cender de las realidades más inmediatas a las eternas. Por ello, sin quemar etapas, pero al mismo tiempo sin distracciones inútiles, sabe elevarse con decisión de las pa-labras evangélicas hasta el mismo Dios, al cual ellas refieren.

La presente obra es en realidad un co-mentario "versículo por versículo" de este hermoso episodio relatado en el Evangelio de San Juan, teniendo por objeto "adaptarlos al cuadro de una homilía dominical" (p.7). No es que por ello se carezca de rigor científico, todo lo contrario, partien-do de la fe en la palabra divina se busca profundizar en aquel sentido que le dio Dios, obvio para los hombres espirituales y escondido a los soberbios. *"Yo te bendigo Padre, Señor de los cielos y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a los pe-queños. Sí Padre, porque esa fue tu volun-tad"* (Lc 10,21). Por ello el presente libro, no obstante que su autor ya haya muerto hace cuatro décadas, sigue vigente, y es muy oportuna su publicación, pues participa de aquella juventud propia de la palabra de Dios.

Como prueba de lo que estamos diciendo podemos traducir parte del comentario a Jn 4,22, que el autor titula "La unidad en la verdad": "Lleno de preocupación por la buena fe de la samaritana, Jesús no duda de todos modos en decirle que el culto de sus compatriotas reposa en el error: *«vosotros adoráis lo que no co-nocéis»*. Es verdad, Dios no puede tener alejados de sí a los hombres que se encuentran –sin culpa– fuera de la Iglesia católica y que lo buscan con un corazón recto y dócil. Pero la primera condición de la unidad religiosa no puede ser sino la

unión en la verdad” (p.95).

Un capítulo realmente admirable lo constituye “El Optimismo Cristiano” que comenta Jn 4,35. “Cuando Jesús envía a los setenta y dos discípulos, Él les presenta la multitud de las almas ávidas de la pa-labra divina, como un sembradío ya maduro para el cual no hay suficientes obreros... *«Alzad los ojos y contemplad los campos: ellos están ya prontos para la co-secha»*... El salvador explica a aquellos que deberán continuar su obra, las leyes misteriosas del apostolado. Antes de escuchar su enseñanza, detengámonos mis hermanos delante de la lección de optimismo y de confianza que Jesús nos quie-re donar. *«Alzad los ojos y contemplad los campos: ellos están ya prontos para la co-secha»*. Los discípulos, en efecto, observan y no entienden nada. No hace más que una hora que ellos están marchando por un camino de Sicar, en búsqueda de víveres. La gente los observaba con aire de desconfianza; ellos mismos no se sentían a sus anchas andando en medio de los enemigos de su nación y de su culto. Y he aquí, que estos samaritanos, estos semipa-ganos, acuden a Jesús y quieren tomar parte, como ellos, con ellos, en el reino de Dios! Los discípulos no habían intercambiado con los habitantes de la zona sino las palabra indispensables, las necesarias para procurarse alimentos y pagar su pre-cio. Seguramente que ni se les vino a la mente el develar su identidad, el confiar a estos extranjeros que ellos habían encontrado al Mesías, que el Hijo del Hom-bre los había designado para establecer el reino de Dios sobre la tierra... No, ellos na-da dijeron de lo que rápidamente se transformó en su pasión e ideal de su juventud, de la causa a la cual se habían consagrado, al punto de dejar todo, familia y trabajo, para seguir a Jesús. Ellos no dejaron ver nada de su vida transfigurada por la vocación y la doctrina del Maestro. Francamente, ellos ni siquiera habían pensado en ello; ¿cómo sus palabras podrían ser acogidas? Ahora bien, eso que no hicieron ellos, los discípulos elegidos, los familiares del Salvador –Pedro, Andrés, Feli-pe, Natanael–, una mujer tuvo la idea y el coraje de hacerlo, una mujer extranjera que apenas conocía a Jesús. Ellos se habían guardado el secreto, esta convertida de una hora no habría podido. *«Alzad los ojos y mirad»*... Es realmente así, las gentes no son desconfiadas, y están menos alejadas del Evangelio de lo que generalmente suponemos... Nosotros estamos en medio de ellos, sin soñar siquiera en comunicarles alguna cosa de nuestro cristianismo, o sin osar hacerlo: ¿no tendrán ellos necesidad de ese acto de caridad para llegar a Cristo?” (pp.159-161).

Como se verá por estas escuetas extracciones, el presente libro es altamente recomendable para predicaciones, retiros, meditaciones, y para personas que quieran acre[illegible] el amor a “N[illegible]tro Se[illegible]or Jesu[illegible]to, Ho[illegible] total[illegible] nuestros y [illegible] nuestro” (p.7).

P. RUBÉN ALBERTO EDERLE

VICENTE G. MASSOT, *Un mundo en equilibrio. La Realpolitik en la Europa de Bismarck*, Grupo Editor Latinoamericano.

El presente estudio constituye, como es habitual en los trabajos anteriores del autor, una investigación sobre un tema acotado de una manera sumamente rígida, tanto metodológica como científicamente. Es lo que explica el propio Massot en la introducción, donde señala que de los dos caminos que se le abrían al encarar su tarea prefirió el de remontarse de los hechos a los principios, o en sus pala-bras, “bascular de la historia a la polito-logía, la geopolítica y la estrategia”, o sea, trepar de la praxis a la teoría y no al revés, “descender de los general a lo particular, del reino de las ideas al de los hechos, de la *«realpolitik»* explicada en términos teóricos al derrotero bismarckiano”.

El resultado es este trabajo, relativamente breve (poco más de 180 páginas) pero denso, cargado de una formidable erudición y de una mirada abarcativa de los complejos procesos de integración y de desintegración de esa Europa que había empezado a formarse a partir de la extinción de la era napoleónica en 1815 y que, hacia la guerra mundial de 1914, su-frió su primer gran cimbronazo. La Europa gestada por le genio político de Otto Bismarck a mediados del siglo XIX duró, pues, unas pocas décadas, pero quedó diseñada hasta, por lo menos, fines del milenio por la construcción del Canciller de

Hierro: transformó a Prusia, por la fuerza de las armas y por la presión de la diplomacia, en Alemania. De esta forma creó un nuevo equilibrio continental, inaugurando –aunque tal vez fuera mucho decir– una *pax* bismarckiana que suce-dería a la *pax* británica, consolidada des-de la Santa Alianza.

Este nuevo sistema de equilibrio, basado en un muy complejo sistema de alianzas tácitas y explícitas, públicas y secretas, se desplegó en torno a dos principios contradictorios en apariencia, pero que el estadista alemán y el genio europeo supieron conciliar debidamente. Bis-marck había fundado, en la práctica, un estado político nuevo sobre la reunión de una multitud de pequeños principados y ciudades; en tanto, los demás países preponderantes (Francia, Gran Bretaña y Austria) se mostraron dispuestos e, incluso, convencidos para respetar ese orden internacional recién insertado como si se hubiera cumplido una ley histórica incomprensiblemente postergada; porque, como dice expresamente el autor, "el nacimiento alemán no quebró una tradición, modificó un mapa". Claro que, en rigor, esta reunificación germana significó algo más que una reescritura carto-gráfica; fue una reforma geopolítica –eso sí, según las tradiciones occidentales, co-mo bien apunta Massot– de primera magnitud, como que supuso la aparición de un operador que en el siglo siguiente ha-bría de ejercer un protagonismo activísimo; porque en el fondo de toda la *"realpolitik"* se advertía una insondable vocación hegemonista, al punto que el premier inglés Disraeli le adjudicaba una importancia revolucionaria superior a la conmoción francesa de cien años atrás pero, por supuesto, sin las pretensiones ideológicas de ésta ni, por consiguiente, la cargazón y las limitaciones, ni las ferocidades que esa impronta aparejó.

Éste es uno de los dos puntos centrales sobre los que pivotean la intención y el esfuerzo de esta obra. Uno, ya lo dijimos, es la descripción del complicado entra-mado de alianzas, de cálculos, de acerca-mientos y de traiciones a los que todos los operadores internacionales de la época recurrieron cada vez que les fue necesario. El otro es la personalidad política de Bismarck o, si se prefiere, su perfil de es-tadista de no remota inspiración ma-quiavélica (esto en un sentido más técnico que moral y no es superfluo destacar aquí que el Dr. Massot tiene dedicado al pensador florentino un estudio anterior que hemos comentado en estas mismas páginas resaltando, para decirlo así, un cierto asepticismo ético que vuelve a aparecer ahora). Nos topamos acá, entonces, con un aspecto de ninguna manera secundario de la inteligente reflexión que venimos reseñando, el de la importancia y la exigibilidad de la moral en la actividad política y, en especial, de la exterior.

Bismarck –al que, con legitimidad, se le puede atribuir la culminación, por lo menos en Europa, del proceso de formación y afianzamiento del Estado-nación– basó todo su pensamiento, sus estrategias y la planificación inmediata y mediata de sus acciones, en lo que se podría llamar "el egoísmo nacional". A este principio –al que no debe acordarle una preocupación intelectual porque este gran político no lo fue en ningún momento– sacrificó y sometió todos sus sentimientos, emociones, doctrinas y deseos. Fue, en este sentido, un patriota intransigente ganado por una idea, por un anhelo, que se convirtió en una verdadera obsesión: la unificación, consolidación y grandeza de Alemania, y por eso no vaciló en llevar adelante tres guerras contra Francia (en 1864, 1866 y 1870), así como tampoco dudó en celebrar tratados y en violarlos, en apoyarse en sectores a los que no apreciaba en nada, como las minorías húngaras a las que, sin embargo, se acercó por-que constituían un adversario para Austria, con la que disputaba el hegemonismo alemán; también simpatizaba con los rebeldes polacos, pero tomó distancia para ganarse el favor de la Rusia zarista.

Y así, sin complicarse demasiado en ecuaciones éticas ni sentirse jamás atena-zado por los compromisos derivados de las relaciones amigo-enemigo, Bismarck jugó una función fundacional como ningún otro de sus antecesores

ni de sus con-temporáneos; supo que servir a su rey era servir a la patria y así promovió desde el humus elemental y casi anárquico de los estamentos de señores y nobles aferrados a intereses personales o de sector, a la nación alemana girando alrededor de un fuerte poder unitario –más allá de las complacencias y de los simulacros jurídicos– y en el presupuesto, ciertamente no racionalizado por él pero sí por su generación y por la precedente, de contar con una nación portadora de una vocación di-ferenciadora en la historia universal. Algo incomprensible para el mundo de hoy, ganado por la globalización, la interdepen-dencia y la crisis del concepto y de la rea-lidad del Estado-nación, Bismarck creyó en Alemania –una Alemania que aún no existía soberanamente pero que desde hacía siglos venía dibujándose– y es por esto que Vicente Massot destaca en un momento, que este estudio es de singular importancia e interés en esta época de post Guerra Fría, cuando se va estructu-rando un mundo distinto, con nuevos ca-racteres, posibilidades y valores, y, también, con nuevos conflictos.

El trabajo que comentamos se centra no en la figura humana del gran canciller –desde el comienzo se adelanta que no se trata de una biografía–, sino de su compor-tamiento como tal, como gran estratega cuyo rasgo más notorio fue el de la práctica de la *"realpolitik"* que le permitió crear, dominar y prever las circunstancias que se daban o se insinuaban (en una lúcida profecía había adelantado que la próxima guerra mundial se iba a iniciar en los Balcanes, como efectivamente ocurrió). Ahora bien, ¿qué se debe entender por tal? A grandes rasgos es una concepción excluyentemente pragmática de la política que margina cualquier otra consideración y que sólo atiende al fin concreto propuesto, sacrificando incluso al propio individuo (a sus sentimientos y buenas intenciones) que la lleva a cabo y sin renunciar a ningún método ni alternativa. Como precisa el A: "La política se desenvuelve en el reino de lo particular y contingente... Cuanto es válido hoy puede ser contraproducente mañana. El sentido de una política no es el apego a fórmulas ideológicas invariables...Sólo la rea-lidad es el parámetro." Éste y parecidos conceptos se repiten a lo largo del libro definiendo una postura que, a nuestro en-tender, es peligrosa aun limitada al campo de la política exterior de los países, como aquí se hace.

Con todo, puede observarse una cierta confusión si se toman estas apreciaciones al pie de la letra, ya que en esta pro-yección el fin viene a ocupar el lugar de los principios, con lo cual la política agonal, de alguna manera, quedaría sujeta a una reglamentación que la libraría del caos pero no de la amoralidad. Si la política es un arte (sin duda, un arte de caracteres muy especiales), es también una ciencia y, por lo mismo que hace en forma directa al bien del hombre, una sabiduría. Por eso es que no compartimos por completo los presupuestos que el A desliza por las pá-ginas de este estudio, por lo demás en-jundioso, como cuando dice que "la política se reduce a y se resume en la toma de decisiones", concepción que reconoce una indubitable inspiración schmittiana: la política en tanto arte y ciencia que se pro-ponen al bien común, no admite este tipo de mutilaciones fenomenológicas porque, en definitiva, actitudes como ésta suponen un dvorcio distorsionante entre moral y política y, por otra parte, concluyen en la fractura del hombre mismo, tiro-neado por dos bienes distintos e irreconciliables. El bien es uno, universal y absoluto, y su limitación por acotamientos historicistas necesariamente remata en un relativismo sobre el que nada permanente se puede construir.

Si hemos dedicado tanto espacio al presente libro es tanto por la importancia del tema que trata (la actuación de un ge-nio fundador de una nación determinante en la historia contemporánea) y por la excelencia de ese tratamiento. Evidentemente este trabajo requirió un gran esfuerzo y una gran erudición y mucho res-peto científico. Salvo los puntos críticos que indicamos, la obra es sumamente va-liosa porque rescata un tramo de excepcional importancia en la formación de la Europa moderna; la investigación, si bien parcializada por su rigurosa especialización, no puede dejar de despertar la atención de todos aquellos interesados en cuestiones

JUAN E. SILVA GOYENECHE y MAURICIO SYLBERMAN, *Autos viejos, malos y caros*, s/e, Buenos Aires, 1994, 159 págs.

El título de este libro resume con feliz exactitud su contenido. En efecto, se trata de una investigación poco menos que exhaustiva acerca de la industria automotriz argentina, desde sus orígenes hacia la década del 50 –aunque los primeros esfuerzos en la materia se realizaron en las postrimerías de la guerra mundial de 1914– hasta prácticamente nuestros días. Estudia todos los entresijos, engranajes e intereses que se mueven en torno a esta actividad que, en cierto sentido, suele ser nombrada como un símbolo de la modernidad industrialista; verdad es que ya, a esta altura del avance tecnológico del mundo, se trata de una imagen obsoleta por cuanto la del automóvil no constituye una industria de avanzada, de esas que "preparan o adelantan el futuro". De cualquier manera, en países periféricos como el nuestro, sigue funcionando como una locomotora del movimiento económico, sobre todo por sus reconocidos efectos multiplicadores, circunstancia que permite, sin duda, los abusos y deformaciones que aquí se denuncian.

¿Qué es lo que los autores demuestran en este ensayo breve, conciso y valiente? (y, si no nos equivocamos, único en su género). Los resultados del estudio son graves y alarmantes. En primer lugar, que se está ante una industria "ficticia", es decir, que no hay tal. Pero ¿no es que en la Argentina existen varias fábricas de au-tomotores y que esos vehículos circulan por su territorio (e, incluso, se exportan), signando el tan disputado "status" socioeconómico de cada uno? En la realidad, simplemente, se ensamblan, o si se prefiere, se arman en unos enormes establecimientos denominados terminales con muy poco valor agregado. Los insumos de cada unidad provienen de los más diversos lugares del mundo (algunos también de estas tierras), de suerte que sería forzar mucho los conceptos y las palabras hablar de "una industria automotriz", co-mo se podría hablar de cualquier otra con bases más sólidas y auténticas. Y, además, el peso del sacrificio que su manteni-miento requiere recae sobre el resto del organismo económico que, de una u otra manera, debe acudir para asistirlo en forma sistemática.

Pero por lo menos, se dirá, se dispone la ventaja de contar con una teconología en condiciones de competir en un nivel internacional. Esto tampoco es cierto porque –como se lo demuestra en este libro– estas fábricas carecen por completo de tal tecnología y, lo que es peor, no se preocupan por tenerla ya que, en definitiva, no pasan de ser subsidiarias de las transna-cionales instaladas en el hemisferio norte; a estas tales les importa desalentar o imposibilitar la competencia (aunque el megamercado con sus alegres leyes de libre concurrencia sea hoy el dios y el sol de todos los teóricos); por lo tanto, a las pomposas fábricas que monopolizan –con una inusual protección aduanera– la producción y venta de automóviles sólo y apenas se les acercan una matricería y modelos antiguos ya abandonados en el envidiable primer mundo. Esta matricería, una vez utilizada en los verdaderos centros, se la descarta, por lo que no hay sino dos caminos: su destrucción o... su traspaso a países como el nuestro, que, de esta forma, deberán pagar *royalties* y de-rechos varios para poder seguir fabricando productos superados en el resto del mundo.

No son éstos los únicos agravantes de este formidable montaje de realidad vir-tual; falta aún el del precio: los autores de-muestran, con desoladora evidencia, que los argentinos son los vehículos más caros del planeta, para lo cual dejan en claro que la carga impositiva –socorrida excusa a que echan mano los industriales del sec-tor para justificar sus elevados precios– no constituye la causa de semejante distorsión.

En tan vasta actividad, las trampas y privilegios en todos los niveles, hasta cul-minar en el sistema de

concesionarios, se multiplican y el todo, de esta manera, se vuelve literalmente inextricable.

Pero los autores no se han limitado a investigar y denunciar los grandes linea-mientos de esta estructura que soporta airosa el pase de gobiernos y de magistrados, de escándalos y de presiones de di-verso tipo; incluyen casos particulares, con nombre, apellido y fechas, así como de prácticas a que se ve sometido un mer-cado prácticamente cautivo y cerrado; porque, dicho sea de paso, estas estructuras se completan y complementan con un sospechoso régimen de importaciones que sólo pueden llevar a cabo las propias empresas fabricantes, lo que supone, junto con el significativo proteccionismo aduanero que las beneficia, otra importante excepción a la filosofía liberal y aperturista del programa del actual ministro de economía, hoy en plena y furiosa aplicación.

En síntesis, el libro es sumamente in-teresante y atrayente; está escrito con es-tilo ágil y ameno, lo que facilita y hasta hace agradable la lectura de un estudio que, por su materia, sería de por sí engorroso para el no especializado. Es, fundamentalmente, importante porque constituye una verdadera radiografía de una ac-tividad industrial que, por momentos, pareciera confundirse con el poder político mismo.

Víctor E. Ordóñez

JOSEF PIEPER, *Schriften zum Philosophiebegriff*, Herausgegeben Von B. Wald (Werke in acht bänden, band 3), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, 345 págs.

La editorial Félix Meiner, de Hamburgo, inició en 1995 la publicación, en ocho tomos, de las obras de Josef Pieper. Este meritorio emprendimiento tiene fecha prevista de culminación en 1998. Comprende obras éditas e inéditas del filósofo alemán, distribuidas según el siguiente plan: tomo I, Platón; II, Santo To-más y la escolástica; III, concepto de Filosofía; IV, las virtudes; V, estructura fundamental de la existencia humana; VI, filosofía de la cultura; VII, filosofía de la religión; VIII, miscelánea, bibliografía, etc.

El tomo que comentamos brevemente aquí –el III (aunque el primero en aparecer), *Escritos sobre el concepto de Filosofía*– incluye doce estudios de diversa extensión. De ellos, varios son bien conocidos por el público de habla castellana: *¿Qué significa filosofar?, Defensa de la Filosofía, Creaturidad y naturaleza humana, Sobre el futuro posible de la Filosofía.* La datación de los estudios publicados oscila entre 1946, año de redacción de dos manuscritos hasta hoy inéditos, y 1991, año de publicación, según los editores, de *Sobre el futuro...* (agreguemos, sin embargo, que ya había aparecido por primera vez en 1974, como parte de *Sobre la dificultad de creer, hoy*, München, Kösel-Verlag).

Hemos escogido para este muy suscinto comentario cinco escritos, atendiendo sobre todo al criterio de no reincidir en obras ya conocidas por nuestro público. Se trata de *Cultura filosófica y trabajo in-telectual* (inédito, 1946); *Sobre el concepto de Filosofía de Platón* (edición privada, 1966); *El concepto de verdad de Heidegger* (inédito, 1946); *El filósofo y el lenguaje. Notas de un lector de Sto. Tomás*, publicado por el *Philosophisches Jahrbuch* en 1986; y *Sobre el dilema de una filosofía no cristiana* (inédito, 1950).

En el primer escrito (¡cuidémonos de no llamarlo “trabajo”!) Pieper enjuicia la expresión “trabajo intelectual”, para lo cual, en primer término, rastrea sus orígenes. Primer antecedente sería Kant, para quien la auténtica filosofía es trabajo; el conocimiento intelectual es discursivo, no intuitivo. Este conocimiento se realiza plenamente en los actos de investigar, ra-zonar, comparar, distinguir, concluir, comprobar. La intuición, por su parte, queda relegada al ámbito de la sensibilidad. Pie-per se aboca a partir de allí a objetar tal posición. Históricamente, tanto el pensamiento griego cuanto el cristiano afirmaron el papel capital del conocimiento in-tuitivo *intelectual.* La distinción de *inte-llectus* y *ratio* por los escolásticos implicaba el reconocimiento de la existencia y la jerarquía de la visión intuitiva, operando de consuno con la razón, pero presidiéndola (como término *a quo* y *ad quem*). La intuición intelectual es receptiva de la verdad del ser, y participa, para Sto. Tomás, de un modo de conocimiento más que humano.

El segundo elemento que analiza Pie-per, también retrotrayéndolo a Kant, es la valorización moderna del esfuerzo por el esfuerzo mismo; lo cual se conecta con la ética kantiana, como ardua derrota de lo natural por el

imperativo de la razón. A esto Pieper observa que, sin ignorar el es-fuerzo que requieran, así como el fin de la virtud es el bien, así el fin del conocimiento es la verdad: allí radica el criterio de va-loración del saber y del obrar. Tercer ele-mento, y decisivo en la plasmación del espíritu que alienta tras la expresión, es la inserción de lo espiritual dentro del engranaje utilitario de las necesidades sociales y su consiguiente proletarización. A la que no se sustrae la Universidad. La clásica distinción entre artes liberales y serviles se esfuma dejando paso a la categoría del trabajador intelectual. Pieper analiza este fenómeno contemporáneo, y concluye apelando a la necesidad de en-raizar la actividad sapiencial en el ocio alimentado por el culto, a la manera de la antigua Academia.

Digamos, por nuestra parte, que coincidimos plenamente con el filósofo alemán en señalar la importancia de la cuestión de la supremacía del *intellectus* sobre la *ratio*, cuyo olvido resulta origen re-moto pero fundamental del pensamiento moderno. Como no podía ser de otra ma-nera, la entronización del espíritu discur-sivo en detrimento del intelectivo-con-templativo fue obra de la filosofía escolástica tardía (fuente de los rasgos más propios de la modernidad). Así, por ejemplo, cuando llega el momento de comentar el importante texto de S. Th., Iª 58, 3, en que Sto. Tomás, apoyándose en Dionisio, explica la superioridad del conocimiento intuitivo sobre el racional, el cardenal Cayetano –príncipe y mentor del tomismo moderno– se limita a decir: *Omnia sunt clara* (cfr. J. Peghaire, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Paris-Otawa, 1936, p.11). La afirmación de lo racional-discursivo como única –o más importante– función del conocimiento, proporcionó suelo nutricio a tendencias doctrinales típicamente modernas, como el nominalismo, el racionalismo y el voluntarismo. Y, ya dentro de la Iglesia, prohijó la primacía del activismo y de la pastoral sobre la vida contemplativa, tan acerbamente denunciada por L. Castellani.

El segundo estudio está dedicado, precisamente, al pensador de quien Pieper tal vez manifieste la impronta más profunda, junto con Sto. Tomás. Haciendo suyas, pues, las grandes tesis de Platón, Pieper esboza aquí algunos rasgos constitutivos del filosofar. Ante todo, cabe la justificación del "sólo sé que no sé nada", de Sócrates. La verdadera sabiduría, esencial y fundamental, sólo puede ser buscada, nunca poseída, y de allí la pertinencia del efato tradicional griego de que Dios y ningún otro la posee. En primer lugar, el filósofo se aboca a la búsqueda de la ver-dad en su totalidad, que sólo un saber abierto a la integridad de lo real puede alcanzar. La especialización, la clausura en un aspecto de la realidad, así como la prescindencia metódica de una de sus dimensiones, aniquila la posibilidad de tal apertura. Por ello el dato teológico no puede ser desechado. La segunda característica de la Filosofía estaría en su búsqueda de "la idea del ser", esto es, del pa-radigma de la realidad. Con Platón se afir-ma –contra Sartre, por ejemplo– que lo real posee una disposición esencial dada, un orden objetivo. Concepción que, aunque Platón lo ignorara, implicaba la existencia de una Inteligencia creadora. Estas dos características se acompañan de la ardua cuestión del sentido del no-saber socrático, urticante sobre todo para la pretensión de exactitud de la *scientific philosophy* imperante en el mundo anglosajón. Pieper afirma que el no-saber supone una experiencia positiva, un hallazgo esencial acerca de la insondabilidad de lo real respecto del hombre. Por su na-turaleza misma, la pregunta filosófica es difícilmente contestable; las filosofías de la autoconciencia –la hegeliana, por antonomasia– han olvidado el carácter inquisitivo del filosofar en aras de la bien trabada respuesta sistemática. En el espíritu platónico, por el contrario, el conocimiento matemático era mera propedéutica.

"La esencia de la verdad es la libertad". Esta frase de *Vom Wesen der Warheit*, de Heidegger, es objeto de análisis por Pieper. Nos detendremos especialmente en tres observaciones a los fundamentos de la posición heideggeriana. El primero tiene que ver

con las nociones de verdad lógica y óntica. Para Heidegger, la primera es coincidencia de la proposición con la cosa; y la segunda, conformidad de la co-sa con lo que siempre, de antemano y pro-piamente se concibe de ella. Esta doctrina no sería sino la tergiversación de la que Heidegger llama globalmente "medieval", según la cual la verdad lógica es adecuación del intelecto con la cosa, y la onto-lógica, adecuación de la cosa con su esencia en cuanto conocida por Dios, conocimiento creador que la hace inteligible. En Heidegger, por el contrario, la verdad ló-gica ya no descansa en última instancia en la verdad de la *res*, sino en la del *inte-llectus* (humano). Todo esto condice con la afirmación de que primariamente verdadero es el *Dasein*, secundariamente el ente. La segunda observación concierne a la relación del *Dasein* con el ente y al carácter amenazante de la realidad. En efecto, las cosas son vistas como peligrosas. De allí que el conocimiento no consista en la simplicidad de la mirada al ser, sino en la autoafirmación y la conquista violenta, el más álgido riesgo del *Dasein* ante el po-der abrumador del ente. Por último, la ter-cera observación se refiere al carácter de fuente histórica que el voluntarismo de Duns Escoto habría tenido respecto de Heidegger, quien, según Pieper, dedicó al Sutil su tesis de habilitación.

Nos permitimos señalar, respecto de esto último, que la tesis de Heidegger (1916) versó sobre la *Gramática especulativa*, de Tomás de Erfurt, erróneamente atribuida a Escoto. M. Grabmann, en efecto, demostró en *De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae, quae Ioanni Scoto adscribitur speculative*, Archivum Fran-ciscanum Historicum, 15 (1922), la verdadera autoría el libro. Por lo demás, sin negar la influencia escotista en la filosofía moderna, creemos pueden advertirse resonancias históricamente más próximas a Heidegger en su doctrina sobre la verdad. Nos referimos al idealismo alemán.

El cuarto escrito desgrana consideraciones relativas a la filosofía del lenguaje. Retoma Pieper allí la sentencia tomista de que una cosa es la etimología y otra el sig-nificado de un término para relativizar la importancia de que algunos pensadores han otorgado al origen remoto de las pa-labras. Da algunos ejemplos –medievales y contemporáneos– de etimologías ridículas o insustanciales, para concluir con Sto. Tomás en el poco peso de una argumentación sostenida en la etimología. El tomismo manualístico, dice Pieper, ha osificado en terminología lo que era el lenguaje vivo de Sto. Tomás, quien, sin re-nunciar a la claridad, no se atuvo a la de-limitación convencional de lo "preciso". Más adelante, al abordar la cuestión de la traductibilidad, aboga Pieper por un lenguaje filosófico y teológico que posea, en principio, esa cualidad. Las *Quaestiones* de Sto. Tomás ofrecen el ejemplo de un texto en el cual la profundidad doctrinal –y la carga significativa del lenguaje– no son óbice para una traductibilidad fundamental. Ejemplo opuesto sería Heidegger. El carácter críptico de algunas de sus expresiones plantea no sólo lo aventurado de una traducción, sino la duda de que es-tén en verdadero idioma alemán. Aparece enseguida una consideración acerca de la capacidad del lenguaje de ser "ilumina-tivo", en la medida en que refleja la luz inteligible de la verdad de las cosas. Y cul-mina señalando los puntos de contacto entre Filosofía y Poesía, ambas consagradas a lo admirable. El filósofo puede y de-be, sin anquilosamiento terminológico, poner ante los ojos de los demás el profundo objeto de la sabiduría recurriendo a la fuerza ínsita en el lenguaje vital.

El último escrito vuelve sobre un tema entrañable para Pieper. Se trata de la im-plicación entre actitud filosófica y re-ceptividad del dato revelado. La reflexión pivotea sobre el significado que "filosofía" ha tenido para la tradición occidental a partir del acuñamiento del término por los griegos (Pitágoras, Platón, Aristóteles). El mito platónico, como elemento supra-rracional, expresión del arcano, encuentra su correlato en la Revelación. Por lo demás, la misma filosofía moderna muestra –hasta en sus negaciones más tajantes y coherentes de la existencia de Dios– la impronta del cristianismo.

SERGIO RAÚL CASTAÑO